الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۲

الجزء الثالث

[تتمة السفر الأول]

[تتمة المسلك الأول]

بسم الله الرحمن الرحيم

المرحلة السابعة في القوة و الفعل

و ما يرتبط بأحكامهما من أن لكل متحرك محركا و في تناهي المحركات و في إثبات القدرة و في إثبات قوى من قوى النفس و الإشارة إلى أن النفس ليست بمزاج و الإشارة إلى أن المفارق لا يموت و لا يطلب شيئا بالحركة و في أن كل كائن حادث يسبقه مادة كما يسبقه عدم و في أن الإمكان الوقوعي عرض- و في تقدم القوة على الفعل بالزمان و تقدم الفعل عليها به و بالوجوه الكثيرة الأخرى- و في إثبات تجدد الطبيعة و وقوع الحركة في الجوهر و بيان حدوث الأجسام بجملتها- و الإشارة إلى حدوث العالم كله و نحو وجود العقليات و إثبات الزمان و فاعله و قابله و أنه لا يتقدم عليه شيء إلا الباري جل ثناؤه و فيه فصول

فصل (۱) في معاني القوة

إن لفظ القوة يقال بالاشتراك الاسمي على معان كثيرة و لكنها يشبه أن تكون موضوعة أولا للمعنى الذي في الحيوان الذي يمكنه به أن يكون

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۳

مصدرا لأفعال شاقة من باب الحركات ليست بأكثرية الوجود و يسمى ضده الضعف- و كأنها زيادة و شدة في المعنى الذي هو القدرة ثم إن للقوة بهذا المعنى مبدأ و لازما أما المبدأ فهو القدرة و هي كون الحيوان بحيث يصدر عنه الفعل إذا شاء و لا يصدر عنه الفعل إذا لم يشأ و ضد ذلك المعنى هو العجز و أما اللازم فهو أن لا ينفعل الشيء بسهولة و ذلك لأن الذي يزاول الحركات الشاقة ربما ينفعل عنها- و ذلك الانفعال يصده عن إتمام فعله فلا جرم صار اللاانفعال دليلا على الشدة- و إذا ثبت ذلك فنقول إنهم نقلوا اسم القوة إلى ذلك المبدإ و هو القدرة و إلى ذلك اللازم و هو اللاانفعال ثم إن القوة لها وصف كالجنس لها و لها لازم أما الذي كالجنس فكونها صفة مؤثرة في الغير و أما اللازم فهو الإمكان لأن القادر لما صح منه أن يفعل و صح منه أن لا يفعل كان صدور الفعل منه في محل الإمكان و حيز الجواز فكان الإمكان لازما له و إذا ثبت ذلك فنقول إنهم نقلوا اسم القوة إلى ذلك الجنس و هو كل صفة مؤثرة في الغير من حيث هو غير و إلى ذلك اللازم و هو الإمكان فيقولون للثوب الأبيض إنه بالقوة أسود أي يمكن أن يصير أسود ثم إنهم سموا الحصول

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۴

و الوجود فعلا و إن لم يكن بالحقيقة فعلا و تأثيرا بل انفعالا و تأثرا فإنه لما كان المعنى الموضوع له اسم القوة أولا كان متعلقا بالفعل فهاهنا لما سموا الإمكان بالقوة- سموا الأمر الذي يتعلق به الإمكان و هو الحصول و الوجود بالفعل ثم إن المهندسين لما وجدوا بعض الخطوط من شأنه أن يكون ضلعا لمربع خاص و بعضها ليس ممكنا له ذلك جعلوا ذلك المربع قوة ذلك الخط كأنه أمر ممكن ذلك فيه و خصوصا لما اعتقد بعضهم أن حدوث المربع هو بحركة ذلك الضلع على نفسه و إذا عرفت القوة عرفت القوي و عرفت أن ضد القوي إما الضعيف و إما العاجز و إما السهل الانفعال و إما الضروري و إما غير المؤثر و إما أن لا يكون المقدار الخطي

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج٣، ص ٥

ضلعا لمقدار مربع سطحي مفروض كل واحد من هذه المعاني المقابلة بجهة أخرى- فأما القوة بمعنى الإمكان فقد سلف ذكر أحكامه فيما مضى و إن كان هذا الإمكان المقابل للفعل بوجه غير الإمكان المقابل للضرورة الذاتية للوجود أو للعدم أعني الوجوب و الامتناع لما سيتضح في إثبات المادة لكل ذي حدوث و تجدد و أما القوة بمعنى عسر الانفعال فهو أحد الأنواع من الكيفية و سيأتي تفصيل القول فيه و أما القوة بمعنى الشدة و بمعنى القدرة فكأنها أنواع للقوة بمعنى الصفة المؤثرة

فصل (٣) في تحديد القوة بهذا المعنى

قد علمت أن القوة قد يقال لمبدإ التغير من شيء في شيء آخر من حيث هو آخر- و إنما وجب التقييد بهذه الحيثية لأن الشيء الواحد لو فعل في نفسه فعلا كالمعالج إذا عالج نفسه لكان يجب أن يكون فيه اختلاف جهة و تركيب و إلا لكان ذلك الواحد قابلا و فاعلا معا من جهة واحدة و ذلك ممتنع في المركب أيضا فضلا عن البسيط- اللهم إلا أن لا يكون هناك قوة إمكانية للموصوف بالقياس إلى الصفة بل مجرد اللزوم على جهة الفعلية المحضة لا على جهة الاستعداد كما في لوازم الماهيات و كثير من الناس كصاحب الملخص و غيره لما نظر في لوازم الماهيات و رأى أن فيها فاعلا و قابلا بمعنى آخر وقع في شك و تزلزل في امتناع كون الشيء الواحد فاعلا و قابلا مع أن التقابل بين القوة و الفعلية من الضروريات الواضحة المستبينة.

و بالجملة فالجزم حاصل بلا شبهة في أن الشيء يمتنع أن يكون مبدأ التغير في نفسه لأنه لو كان مبدأ لثبوت صفة أو معنى لنفسه لدامت تلك الصفة أو ذلك المعنى له ما دام ذاته موجودة و متى كان كذلك لم يكن متغيرا فعلمنا أن مبدأ تغيره لا بد أن يكون غيره و بهذا يثبت أن لكل متحرك محركا غيره.

ثم قوة الفاعل قد تكون مع شعور و إرادة و قد لا تكون و كل واحدة

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج٣، ص ٦

تنقسم أقساما و قوة المنفعل أيضا قد تكون في الأجسام و قد تكون في الأرواح- و كل منهما قد تكون ماهيته نحو القبول دون الحفظ كالماء يقبل الشكل و لا يقبل الإمساك و قد تكون قوة عليهما كالشمعة و كالأرض.

و أيضا قد تكون قوة الشيء المنفعل على أمر واحد كقوة الفلك على الحركة الوضعية أو أمور محدودة كقوة الحيوان أو أمور غير متناهية بل جميع الأمور كقوة الهيولى الأولى و كذا قوة الفاعل يجوز أن تكون محدودة على أمر واحد و قد

تكون على أمور كثيرة محدودة كقوة المختارين على ما يختارونه و قد تكون على جميع الأمور كالقوة الإلهية إنه على كل شيء قدير.

و ضابطه القول في القبيلتين أن الشيء كلما كان أشد تحصلا كان أكثر فعلا و أقل انفعالا و كلما كان أضعف تحصلا كان أكثر انفعالا و أقل فعلا فالواجب جل ذكره لما كان في غاية تأكد الوجود و شدة التحصل كان فاعلا للكل و غاية للكل- و كانت قوته وراء ما لا يتناهى بما لا يتناهى و الهيولى لما كانت في ذاتها مبهمة الوجود- غاية الإبهام كالجنس العالي لتعريها في ذاتها عن كافة الصور التي هي مبادئ للفصول و مقومات للحصول كانت فيه قوة قبول سائر الأشياء كالجنس العالي يقبل كل فصل و يحصل كل قسم لست أقول فيها استعداد كل شيء إذ الاستعداد لكونه قوة قريبة مخصوصة لا يحصل إلا بسبب صورة مخصوصة فلا استعداد للهيولى في ذاتها لمطلق الصورة- و إنما يستعد لأمر مخصوص لأجل صورة مخصوصة

و أما تقسيم القوة الفاعلة

فهو أن نقول من رأس القوة إما أن يصدر عنها فعل واحد أو أفعال مختلفة و كلا القسمين يقعان على قسمين آخرين فإنه إما أن يكون لها بذلك الفعل شعور أو لا يكون- فحصل من هذا الكلام في التقسيم أربعة أقسام.

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج٣، ص ٧

الأول القوة التي يصدر عنها فعل واحد

من غير أن يكون لها به شعور و ذلك على قسمين فإنها إما أن تكون صورة مقومة و إما أن لا يكون كذلك بل يكون عرضا- فإن كانت صورة مقومة فإما أن يكون في الأجسام البسيطة فيسمى طبيعة مثل النارية و المائية و إما أن يكون في الأجسام المركبة فيسمى صورة نوعية لذلك المركب- مثل الطبيعة المبردة التي في الأفيون و المسخنة في الفرفيون و أما إن كان عرضا- فذلك مثل الحرارة و البرودة.

القسم الثاني القوة التي تصدر عنها أفعال مختلفة

من غير أن يكون لها شعور بها فذلك هو القوى النباتية.

القسم الثالث القوة التي يصدر عنها فعل واحد على سنة واحدة

مع الشعور بذلك الفعل و ذلك هو النفس الفلكية.

القسم الرابع القوة التي يصدر عنها أفعال مختلفة مع الشعور بتلك الأفعال

و ذلك هي القدرة الموجودة في الحيوانات الأرضية فهذه أقسام القوة و يظهر مما قلناه أن القوة لا يمكن أن تكون مقولة على هذه الأقسام الأربعة قول الجنس لأن بعض أقسامها صور جوهرية و بعض أقسامها أعراض و لا يمكن أن تكون الجواهر و الأعراض مشتركة في وصف جنسي عند الجمهور و أما القسم الأول فإنما نتكلم فيه في مباحث المادة و الصورة و أما القسم الثاني و الثالث فإنما نتكلم فيهما في علم النفس و أما القسم الرابع فنتكلم فيه في مباحث الكيفيات و الذي يجب أن يعلم هاهنا بعد أن علمت- أن القوة الفاعلة قد تكون محدودة نحو شيء واحد كقوة النار على الإحراق فقط

الحکمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۸

و قد تكون على أشياء كثيرة كقوة من له الاختيار على ما يختار أن مثل هذه القوة تكون على شخص منتشر تخصصها بواحد شخصي من نوعه دون غيره أسباب خارجة- فإذا وجد ذلك الشخص بطلت القوة عليه من حيث ذلك الشخص إذ لو كانت القوة عليه باقية كان ما بالفعل و ما بالقوة معا لكن لا تبطل القوة من حاملها على شخص مثله بل القوة على الشخص المنتشر تبقى مع عدم الفعل فأما على هذا الشخص فإنها تعدم مع عدم الفعل و هذا كما أن المعنى المعقول إذا تناول شخصا لم يبطل عند عدم شخص ما بعينه و أما إذا تناول شخصا مستندا إلى أمر مشار إليه فإنه يبطل إذا عدم ذلك الشخص و نسبة الوجوب إلى الإمكان قد مر أنها نسبة كمال إلى نقص- فلهذا لا يبطل الإمكان عند الوجوب لكن القوة على الفعل المخصوص يبطل كما عرفت

فصل (۳) في أن القدرة هل يجب أن تكون مع الفعل أم لا

زعمت طائفة أن القدرة يجب أن تكون مقارنة للفعل و استبعد الشيخ ذلك فقال في إلهيات الشفاء القائل بذلك القول كأنه يقول إن القاعد ليس يقوى على القيام- أي لا يمكن في جبلته أن يقوم ما لم يقم فكيف يقوم فهذا القائل لا محالة غير قوي على أن يرى و على أن يبصر في اليوم الواحد مرارا فيكون بالحقيقة أعمى.

و العجب اعتذار صاحب الملخص عنهم بقوله و ليس عندي هذا الاستبعاد

الحکمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۹

الذي ذكره الشيخ في موضعه لأن الذي فسر معنى القوة بكونها مبدأ التغير- و مبدأ التغير إما أن يكون قد كملت جهات مبدئيته أو لم تكمل و لم تخرج بالكلية إلى الفعل فإن كملت جهات مؤثريته و مبدئيته وجب أن يوجد معه الأثر و استحال تقدمه على الأثر و حينئذ يصح قولنا إن القوة مقارنة للفعل و إن لم يوجد أمر من الأمور المعتبرة في مؤثريته لم يكن ذلك الذي وجد تمام المؤثر بل بعضه فلم يكن الموجود هو القوة على الفعل بل بعض القوة و لا شك أن الكيفية المسماة بالقدرة- حاصلة قبل الفعل و بعده و لكنها بالحقيقة ليست هي تمام القوة على الفعل بل هي أحد أجزاء القوة و إذا أمكن تأويل كلام القوم على الوجه الذي فصلناه فأي حاجة بنا إلى التشنيع عليهم و تقبيح صورة كلامهم انتهى.

أقول هذا المعتذر كأنه خلط بين القوة التي تقابل الفعل و يصحبه الإمكان- و بين القوة الإيجابية التي للفاعل التام الفاعلية و كأنه نسي ما كان قد اعترف به من أن تلك القوة لها لازم و هو الإمكان و لم يعلم أن هذا الإمكان لكونه استعدادا صرفا لا يجامع الفعلية ليس حاله كحال الإمكانات الذاتية التي تعرض للماهيات- سيما البسيطة في لحاظ الذهن بحسب كونها منحازة عن الوجود في اعتبار العقل فقط- حينما هي موجودة بعين ذلك الوجود و لفظ المبدإ أيضا مشترك بين مبدإ إمكان الشيء و مبدإ فعلية الشيء فالصورة المنوية يصدق عليها أنها مبدأ إمكان الإنسانية و لا يمكن

الحکمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۱۰

أن تكون هي بعينها مبدأ فعلية الإنسان و إلا لزم أن تكون القوة بما هي قوة- فعلا بالقياس إلى شيء واحد و هو مع التيا و التي معترف بأن مبدأ التغير متى لم يكمل لا يمكن أن يوجد منه الأثر و إذا كمل وجب منه صدور الأثر فموضوع

النقصان يخالف موضوع التمام و موضوع الامتناع و موضوع الوجوب كيف يكونان شيئا واحدا بما هو واحد فما كان مبدأ صحة الفعل و الترك معا لا يجوز أن يكون هو بعينه من غير زيادة شيء عليه مبدءا للفعل بخصوصه فمبدأ القوة و القدرة على الصحة و الإمكان شيء و مبدأ الفعل و الوجود على البت و الوجوب شيء آخر مغاير له فكيف يجوز لأحد في شريعة العقل و دين الفطرة أن يقول القوة على الشيء لا يكون إلا مع الفعل و من تأمل قليلا في مفهوم قولنا مبدأ التغير يعلم أن مثل هذا المبدإ بحسب هذا المفهوم يلزم أن يكون مصحوبا للعدم و الإمكان بالقياس إلى ما هو مبدأ له لأن مبدأ الأمر اللازم له لا ينبغي أن يقال فيه إنه مبدأ التغير في شيء آخر- و سنزيدك إيضاحا

فصل (٤) في إيضاح القول بأن كل واحدة من القوة الانفعالية متى يجب معها الفعل و متى لا يجب

إن القوة الفاعلية المحدودة إذا لاقت القوة الانفعالية المحدودة وجب صدور الفعل منها و القوة الفعلية قد تسمى قدرة و هي إذا كانت مع شعور و مشيئة سواء كان الفعل منها دائما من غير تخلف أو لا.

و المتكلمون زعموا أن القدرة ليست إلا لما من شأنه الطرفان الفعل و الترك- فالفاعل الدائم الفعل التام الفاعلية لا يسمونه قادرا.

و الحق خلاف ما اعتقدوه اللهم إلا أن يفسروا القادر بما يمكن و يصح منه الفعل و يمكن و يصح منه الترك حتى يكون في كل من الأمرين ممكنا ناقصا- كالقدرة التي توجد في الحيوان التي يحتاج معها إلى مرجح و داع ينضم إليها فيتم

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج٣، ص ١١

معه فاعليته و أما من فسر القادر بمن يصدر عنه الفعل بشعور و إرادة فمن فعل بمشيئته سواء كانت المشيئة لازما لذاته أو غير لازم فهو عنده قادر مختار صادق عليه أنه إن شاء فعل و إن لم يشأ لم يفعل سواء اتفق عدم المشيئة أو استحال و صدق الشرطية غير متوقف على صدق طرفيها و لا من شرط صدقها أن يكون هناك استثناء بوجه من الوجوه نعم القادر له أقسام.

منها الفاعل بالقصد

و هو أن يتساوى نسبته إلى الطرفين فيحتاج إلى ضميمة أخرى كعلم جديد أو وجود قابل أو صلوحه كحاجة الكاتب إلى لوح و استواء سطحه أو آلة كحاجته إلى القلم و حاجة النجار إلى المنحت أو معاون كحاجة النشار إلى نشار آخر أو حضور وقت كحاجة صانع الأديم إلى الصيف أو داع كحاجة الأكل إلى الجوع أو إلى زوال مانع في المادة كحاجة الصباغ إلى زوال الوسخ أو في غيرها كحاجة الغسال للثوب إلى زوال الغيم و اعلم أن الداعي غير الإرادة فإن الفاعل بالإرادة قد يكون له داع و قد لا يكون فيحدث بعد ما لم يكن و هو في جميع الأحوال موصوف بأنه فاعل بالإرادة.

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج٣، ص ١٢

و منها الفاعل بالعناية

و هو الذي منشأ فاعليته و علة صدور الفعل عنه و الداعي له على الصدور مجرد علمه بنظام الفعل و الجود لا غير من الأمور الزائدة على نفس العلم كما في الواجب جل ذكره عند حكماء المشاءين.

و منها الفاعل بالرضا

و هو الذي منشأ فاعليته ذاته العالمة لا غير و يكون علمه بمجعوله عين هوية مجعوله كما أن علمه بذاته الجاعلة عين ذاته كالواجب تعالى عند الإشراقيين لكونه نورا عندهم و نوريته التي هي علمه بذاته سبب ظهور الموجودات في الأعيان منه تعالى و مجعولاته بالذات هي الأنوار القاهرة و المدبرة العقلية و النفسية و بواسطتها الأنوار العرضية و مواضع الشعور المستمرة و غير المستمرة- إلى آخر الوجود على ترتيب الأنور فالأنور حتى ينتهي إلى الغواسق و الظلمات- كما فصلوه في زبرهم و هذه الثلاثة كلها مشتركة في أن كلا منها فاعليته بالاختيار- و أنه يفعل بالمشيئة و الداعية العلمية سواء كان العلم مفارقا عنه أو لازما لذاته زائدا على ذاته أو عين ذاته و ما سوى هذه الثلاثة فاعل بالجبر و هي أيضا ثلاثة أقسام.

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۱۳

منها الفاعل بالطبع

و هو الذي يفعل بطبعه الجسماني حين هو مخلى و طبعه- من غير عائق.

و منها الفاعل بالقسر

و هو الذي يفعل بطبعه المقسور على خلاف ما يقتضيه حينما هو مخلى و نفسه بتحريك قاسر و تحويل محول.

و منها الفاعل بالتسخير

و هو الطبيعة التي تفعل باستخدام القوة القاهرة عليها- فيما ينشأ منها في المادة السفلية من الحركات و الاستحالات كالقوى الحيوانية و النباتية- فيما يصدر عنها طاعة للنفوس و خدمة للقوى كالجذب و الدفع و الإحالة و الهضم و التنمية و التوليد و غير ذلك فإن صدور هذه الأفاعيل منها ليس بحسب طبائعها مخلاة و لا بالقسر المخالف للطبع بل بحسب الموافقة لمبادئها المقتضية إياها المقومة لوجوداتها ففاعليتها نوع آخر مخالف للطبيعي و القسري و مخالف أيضا للإرادي من حيث إنه إرادي مثال ذلك أن النفس إذا حركت البدن بالاختيار فهذه الحركة لها نسبة في الصدور إلى النفس و لها نسبة فيه أيضا إلى البدن فإذا نسبتها إلى النفس فسمها اختيارية و إذا نسبتها إلى البدن أو آلة من آلاته فسمها تسخيرية إذ لا اختيار للبدن و قواه الطبيعية و هذه الثلاثة أيضا مشتركة في أنها مجبورة في فعلها و لو

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۱۴

نظرت حق النظر لم تجد فاعلا بالاختيار المحض إلا الباري جل ذكره و غيره مسخرون له فيما يفعلونه سواء كانوا مختارين أو مجبورين فإن كثيرا من الفاعلين مجبورون في عين اختيارهم و لنرجع إلى ما كنا فيه فنقول هذه القوى التي هي مبادئ الحركات و الأفعال بعضها يقارن النطق و التخيل و بعضها لا يقارن و التي تقارن النطق لا يجب بانفرادها من حضور منفعلها و وقوعه منها على نسبة يجب معها الفعل و لا يلزم من وجود منفعلها و لا من ملاقاتها للقوة المنفعلة أن يفعل لا محالة- كيف و كما أن المادة الجسمية قد تكون نسبتها إلى صورتين متضادتين نسبة واحدة- فكذلك حال القوى المقارنة للنطق و التخيل قد يكون نسبتها و هي بانفرادها إلى متقابلين نفسانيين نسبة واحدة فإنه يكاد أن يعلم بقوة واحدة عقلية الإنسان و اللاإنسان و قد يكون لقوة واحدة حيوانية أن يتوهم أمر اللذة و الألم و أن يتخيل الملذ و المؤلم و يتصور الشيء و ضده فهي كلها في ذاتها قوة على الشيء و ضده- و بالحقيقة لا تكون تلك القوى تامة

الفاعلية إلا إذا اقترن بها إرادة منبعثة عن اعتقاد- أو رأي فكري أو شوق منبعث عن تخيل حيواني شهوي أو غضبي و بالجملة لا بد من داع منبعث منها إرادة جازمة غير مائلة عن نهج المراد و هي التي تسمى بالإجماع- الموجب لتحريك الأعصاب و العضلات حتى صار الفعل واجبا و ذلك لأن تلك القوى لو كانت بانفرادها موجبة للفعل و غير منفك عنها الفعل لوجب أن يصدر عنها الفعلان المتضادان معا و هذا ممتنع جدا و أما القوى الفاعلة التي في غير ذوات النطق و التخيل فهي أيضا مما قد يمكن منها الفعل و لا يجب و قد يجب و ذلك إذا كانت

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج٣، ص ١٥

تامة رفع عنها المانع و لاقت القوة المنفعلة فوجب هناك الفعل من غير تراخ و القوة الانفعالية أيضا التي تجب إذا لاقت القوة الفاعلة أن يحدث منها الانفعال و هي القوة الانفعالية التامة لأنها أيضا كالفاعلة قد تكون تامة و قد تكون ناقصة و هي البعيدة و الأولى هي القريبة و مراتب البعد مختلفة ففي المني قوة أن يصير رجلا و كذا في الصبي لكن التي في المني بعيدة لأنها تحتاج إلى أن تلقاها قوتان فاعليتان حتى تصير بالغة حد الرجولية إحداها المحركة إياها إلى الصبوية و ثانيتها المحركة إياها إلى حد الرجلية بخلاف القوة المنفعلة التي في الصبي فإنها يكفيها أن تلقاها قوة محركة إلى الرجلية فقط و أبعد من تلك القوة قوة العنصر بل قوة الهيولى لأن يصير عقلا بالفعل بل عقلا فعالا للمعقولات التي دونه كما سيجيء إثباته في موضعه إن شاء الله تعالى

فصل (٥) في تقسيم آخر للقوة الفاعلية

و هو أن القوة الفعلية قد تكون مبدأ الوجود و قد تكون مبدأ الحركة- و الإلهيون من الحكماء يعنون بالفاعل مبدأ الوجود و مفيده و الطبيعيون يعنون مبدأ الحركة على أقسامها و الأحق باسم الفاعل هو المعنى الأول لأن مبدأ الحركة لا يخلو من تجدد و تغير عما كان أولا فهو كالآلة المتبدلة و لذلك هو محرك متحرك- فاعل منفعل محفوظ متبدل باق زائل و إن سألت الحق فالحقيق باسم الفاعل

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج٣، ص ١٦

ما يطرد العدم بالكلية عن الشيء و يزيل النقص و الشر أصلا و هو الباري جل ذكره لأن فعله إفاضة الخير و إفادة الوجود على الإطلاق من غير تقييد بما دام الذات و ما دام الوصف أو بشرط الوصف أو في وقت دون وقت بل ضرورة أزلية بقدر احتمال كل قابل مستحق و سعة قبول كل مستعد و أما القوى التي هي مبادئ الحركات على سبيل المباشرة فليست من شأنها إلا الإعداد و تهيئة المواد و تخليتها عن بعض الأضداد ليقبل غيرها بعد فراغها عنه أو تقسيمها باختلاف الاستعداد دون الإفاضة و الإيجاد

فصل (٦) في طور آخر من التقسيم

و اعلم أنك كما ستقف في مباحث العلة و المعلول أن العلة قد تكون علة بالعرض فاعلم هاهنا أن أكثر ما يظنونه فاعلا فهو ليس بفاعل بالحقيقة و ذلك كالأب للأولاد و الزارع للمزروع و الباني للأبنية فليست هي عللا مفيدة لوجود ما ينسب إليها بل إنها معدات من جهة تسببها و علل بالعرض لا بالذات و المعطي للوجود في هذه المعلومات هو الله تعالى كما أشار إليه بقوله أَ فَرَأَيْتُمْ ما تُمْنُونَ أَ أَنْتُمْ تَخْلُقُونَهُ أَمْ نَحْنُ الْخالِقُونَ أَ فَرَأَيْتُمْ ما تَحْرُثُونَ أَ أَنْتُمْ

تَزْرَعُونَهُ أَمْ نَحْنُ الزَّارِعُونَ أَ فَرَأَيْتُمُ النَّارَ الَّتِي تُورُونَ أَ أَنْتُمْ أَنْشَأْتُمْ شَجَرَتَهَا أَمْ نَحْنُ الْمُنْشِؤُنَ فأشار إلى أن الجمهور

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج٣، ص ١٧

ما يسمونه فاعلا ليس إلا مباشر الحركات و مبدأ التغيرات في الموارد و محركها و أما فاعل الصور و معطي الوجودية فهو الحق عز اسمه

فصل (٧) في طور آخر من التقسيم

إن القوى الفعلية بعضها يحصل بالطباع و بعضها يحصل بالعادة و بعضها يحصل بالصناعة و بعضها يحصل بالاتفاق أما التي تحصل بالصناعة فهي التي تقصد فيها استعمال مواد و آلات و حركات فيكتسب للنفس ملكة يصدر عنها الفعل بسهولة و تلك بمنزلة صورة تلك الصناعة كصورة النار للتسخين و صورة الماء للتبريد و ستعلم في مبحث المعاد أن الملكة ربما تصير صورة جوهرية للنفس و تبعث بتلك الصورة في الآخرة يوم البعث و أما التي بالعادة فهي ما تحصل في أفاعيل ليست مقصودة فيها ذلك بل لشهوة أو غضب أو رأي ثم يتبعها غاية هي العادة و لم يكن بقصد و لا بتوجيه الأفاعيل إليها بالأصالة إذ لا يلزم أن تكون العادة نفس ثبوت صورة تلك الأفاعيل في النفس بل تكرر الأفاعيل ربما يؤدي لحصول أمر آخر فيها ليس من قبيلها لأنها معدات و المعد لا يلزم أن يكون شبيها بما هو معد له فملكة الفعل غير العادة الناشئة من الفعل- و لا يلزم أيضا أن يكون عادة آلات و مواد معينة فإن عادة المشي و عادة التجارة بينهما تفاوت شديد ثم مع ذلك من دقق النظر يجد أنه يرجع حصول العادة و الصناعة

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج٣، ص ١٨

إلى جهة واحدة و القوى التي تكون بالطبع منها ما يكون في الأجسام الغير الحيوانية- و منها ما يكون في الأجسام الحيوانية و ستعلم معنى الاتفاق و الجزاف و العبث- في مباحث العلة الغائية

فصل (٨) في أنه هل يجب سبق العدم على الفعل في كل فاعلية أم لا

اعلم أنه ليس من شرط الفعل مطلقا أن يكون مسبوقا بالعدم كما زعمه المتكلمون و ذلك لذهابهم أن علة حاجة الممكن إلى العلة هي الحدوث دون الإمكان فقط اللهم إلا أن يعنوا بالفعل ما هو معنى مندرج تحت إحدى المقولات

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج٣، ص ١٩

التسع العرضية أعني مقولة أن يفعل و هو التأثير التجددي كتسخين المسخن ما دام يسخن و تسويد المسود ما دام يسود و أما فعل الفاعل بمعنى المعطي للوجود مطلقا- فلا يشترط فيه سبق العدم فعلة الحاجة إلى المؤثر في مطلق الفعل هي الإمكان و أما الفعل التجددي الذي لا بقاء له في زمانين كالحركة و الزمان و كذا الطبيعة السارية في الأجسام فيصدق فيه أنه يفتقر إلى الفاعل في الحدوث لا في البقاء إذ لا بقاء له- و يصدق فيه أيضا أنه لا يفتقر إلا في الإمكان لأن إمكانه إمكان وجود أمر حادث متجدد كما سيأتي و أما المتكلمون فما عنوا بقولهم هذا المعنى و لا حاموا حوله بل صرحوا بأن الباري لو جاز عليه العدم بعد إيجاده للعالم لما ضر عدمه وجود العالم و الحق عند المحققين أن وجود المعلوم وجود

تعلقي لا قوام له إلا بوجود جاعله الفياض عليه و ليس تعلق المعلول الحادث بغيره من جهة ماهيته لأنها غير مجعولة و لا لأجل عدمه السابق عليه إذ لا صنع للفاعل فيه و لا لكونه بعد العدم إذ هذا الوجود من ضرورياته أنه بعد العدم و الضروري غير معلل فإذن تعلق الحادث بعلته إنما هو من حيث له وجود غير مستقل القوام بذاته لضعف تجوهره و قصور هويته عن التمام- إلا بوجود غيره حتى يتم بوجوده فوجود علته هو تمامه و كماله و ينتهي في سلسلة الافتقار إلى ما هو تام الحقيقة في ذاته و به تمام كل تام و غنى كل ذي فاقة و غاية كل حركة و طلب دفعا للدور و التسلسل و هو التام و فوق التمام لما ذكرناه فكل ما سواه متعلق به مفتقر إليه و قد مر أن الافتقار إليه لما سواه كأنه مقوم لها و لو كانت الحوادث تامة القوة على قبول الإفاضة لهوياتها لكانت موجودة دائما لكنها إنما يتم إمكاناتها و استعداداتها لقبول الوجود بتغيرات تعرض لها شيئا بعد شيء فيتم بها قوتها على الوجود فمتى تمت قوتها وجدت بلا مهلة و تراخ فظهر أن كل فعل مع فاعله التام و لهذا حكم المعلم الأول أن الفعل الزماني لا يكون إلا لفاعل زماني و قال إذا أردت أن تعلم أن الفاعل لهذا الفعل زماني أو غير زماني فانظر في حال فعله فإن كان فعله واقعا تحت الزمان ففاعله أيضا كذلك لعدم انفكاكه عنه

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۲۰

فصل (۹) في أن القدرة ليست نفس المزاج كما زعمه بعض الأطباء

و بيانه أن المزاج كما سيأتي عبارة عن كيفية من جنس أوائل الملموسات- أعني الحرارة و البرودة و الرطوبة و اليبوسة و هي بالحقيقة من هذه الكيفيات الأربع- إلا أنها متوسطة بينها منكسرة ضعيفة بالنسبة إليها و إذا كان كذلك وجب أن يكون فعل المزاج من جنس فعل هذه الكيفيات إلا أنه أضعف منها لأنها صرفة قوية و هو فاتر ضعيف و لما لم يكن تأثير القدرة من جنس تأثير هذه الكيفيات عرفنا أنها ليست نفس المزاج بل هي كيفية نفسانية تابعة للمزاج بل يستتبعها صورة مدبرة للمزاج حافظة إياه بإيراد ما يستحيل منه شيئا فشيئا و جبر ما يتداعى إلى الانفكاك على الالتئام من موضوعات تلك الكيفيات المتضادة الأفعال المتخالفة الأوضاع- فيكون لا محالة وجود تلك الصورة الموصوفة بالقدرة و التدبير و الجبر و التسخير من أفق أرفع من أفق المزاج و هذا المبحث أليق بالطبيعيات

فصل (۱۰) في الحركة و السكون

فإنهما يشبهان القوة و الفعل

و هما بالمعنى الأعم من عوارض الموجود بما هو موجود إذ لا يحتاج الموجود في عروضهما له إلى أن يصير نوعا خاصا طبيعيا أو تعليميا.

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۲۱

فنقول الموجود إما بالفعل من كل وجه فيمتنع عليه الخروج عما كان عليه- و إما بالقوة من كل جهة و هذا غير متصور في الموجود إلا فيما كان له فعلية القوة- فيكون فعله مضمنا في قوته و لهذا من شأنه أن يتقوم و يتحصل بأي شيء كان- كالهيولى الأولى و إما بالفعل من جهة و بالقوة من جهة أخرى و لا محالة ذاته مركبة من شيئين بأحدهما بالفعل و بالآخر بالقوة و له من حيث هو بالفعل سبق

الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، ج۳، ص ۲۲

ذاتي على ما له من حيث هو بالقوة و ستعلم عن أن جنس الفعل له التقدم على جنس القوة بجميع أنحاء التقدم ثم القسم الأول الذي هو بالفعل من كل وجه الذي لا يمكن عليه التغير و الخروج من حالة إلى حالة أصلا يجب أن يكون أمرا بسيطا حقيقيا- و مع بساطته لا بد أن يكون كل الأشياء و تمام الموجودات كلها كما سنبرهن عليه- و الذي هو بالفعل من وجه و بالقوة من وجه له من حيث هو بالقوة أن يخرج إلى الفعل بغيره من حيث هو غيره و إلا لم يكن ما بالقوة ما بالقوة و هذا الخروج إما بالتدريج أو دفعة و الخروج بالمعنى الأعم من الأمرين يعرض لجميع المقولات- فإنه لا مقولة إلا و فيها خروج عن قوة لها إلى فعل لكن المصطلح عليه في استعمال لفظ الحركة هو ما كان خروجا لا دفعة فهو المسمى بالحركة و عدم ذلك الخروج عن الموضوع القابل هو المسمى بالسكون فحقيقة الحركة هو الحدوث التدريجي- أو الحصول أو الخروج من القوة إلى الفعل يسيرا يسيرا أو بالتدريج أو لا دفعة و كل هذه العبارات صالحة لتحديد الحركة.

و ليس لك أن تقول الدفعة عبارة عن الحصول في الآن و الآن عبارة عن طرف الزمان و الزمان عبارة عن مقدار الحركة فقد انتهى تحليل تعريف الدفعة و هو جزء هذه التعريف إلى الحركة فقد أخذ الشيء في تعريف نفسه و هو الدور المستحيل- و كذلك إذا قلنا يسيرا يسيرا أو بالتدريج فإن كلا منهما لا يعرف إلا بالزمان الذي لا يعرف إلا بالحركة.

لأنا نقول كما قال بعض الفضلاء إن تصورات هذه الأمور أي الدفعة و التدريج و نحوه بديهية بإعانة الحس عليها و إن كان معرفتها بحدودها محوجة إلى مقوماتها الذاتية من الزمان و الآن فذلك هو المحتاج إلى البرهان فمن الجائز أن يعرف حقيقة الحركة بهذه الأمور ثم يجعل الحركة ذريعة لمعرفة الزمان و الآن اللذين أحدهما مقدارها و الآخر طرف مقدارها و هما سببا هذه الأمور الأولية

الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، ج۳، ص ۲۳

التصور و هكذا حال كثير من الأمور التي هي ظاهرة الإنية خفية الماهية- و حينئذ لا يلزم الدور و هذا الجواب مما ذكره صاحب المطارحات و استحسنه الإمام الرازي في المباحث المشرقية لكن المتقدمين لم يلتفتوا إلى هذا التعريف لاشتماله على دور خفي إذ لا بد أن يعتبر في تلك الأمور الانطباق على أمر ممتد تدريجي الحصول- و لذلك قال الشيخ في الشفاء جميع هذه الرسوم يتضمن بيانا دوريا فاضطر مفيدنا هذه الصناعة إلى أن سلك مسلكا آخر فالقدماء عدلوا عن ذلك فقالوا الحركة ممكن الحصول و كل ما يمكن حصوله للشيء فإن حصوله كمال لذلك الشيء فإذن الحركة كمال لما يتحرك و لكنها تفارق سائر الكمالات من حيث إنه لا حقيقة لها- إلا التعدي إلى الغير و السلوك إليه فما كان كذلك فله لا محالة خاصيتان إحداهما أنه لا بد هناك من مطلوب ممكن الحصول ليكون التوجه توجها إليه الثانية أن ذلك التوجه ما دام كذلك فإنه بقي منه شيء بالقوة فإن المتحرك إنما يكون متحركا بالفعل إذا لم يصل إلى المقصود فما دام كذلك فقد بقي منه شيء بالقوة- فإذن هوية الحركة متعلقة بأن يبقى منها شيء بالقوة و بأن لا يكون الذي هو المقصود من الحركة حاصلا بالفعل و أما سائر الكمالات فلا يوجد منها واحدة من هاتين الخاصيتين فإن الشيء إذا كان مربعا بالقوة صار مربعا بالفعل فحصول المربعية هي من حيث هي لا يوجب أن يقتضي و يستعقب شيئا و أيضا فعند حصوله

لا يبقى منه شيء بالقوة

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۲۴

فإذا عرفت هذا فنقول الجسم إذا كان في مكان و هو ممكن الحصول في مكان آخر ففيه إمكانان أحدهما الحصول في ذلك المكان و الثاني إمكان التوجه إليه و قد سبق أن كل ما يكون ممكن الحصول فإن حصوله يكون كمالا له فإذن التوجه إلى ذلك المطلوب كمال لكن التوجه إلى المطلوب متقدم لا محالة على حصول المطلوب- و إلا لم يكن الوصول إليه على التدريج و كلامنا فيه فإذن التوجه كمال أول للشيء الذي بالقوة لكن لا من كل وجه فإن الحركة لا تكون كمالا في جسميته و إنما هي كمال له من الجهة التي هو باعتبارها كان بالقوة فإذن الحركة كمال أول لما بالقوة من جهة ما هو بالقوة و هذا الرسم للفيلسوف الأعظم أرسطاطاليس- و أما أفلاطون الإلهي فإنه رسمها بأنها خروج عن المساواة أي كون الشيء بحيث لا يكون حاله في آن مساويا لحاله قبل ذلك الآن و بعده و أما فيثاغورس فإنه نقل عنه في تعريف الحركة أنها عبارة عن الغيرية و هذا قريب مما ذكره أفلاطون إذ

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۲۵

فيه إشارة إلى أن حالها في صفة من الصفات في كل آن مغايرة لحالها قبل ذلك الآن و بعده.

و يمكن توجيه كلامهما بما يدل على تمام التعريف من أخذ التدريج الاتصالي فيه فإن الشيء إذا كان حاله في كل حين فرض مخالفا لحاله في حين آخر قبله أو بعده كانت تلك الأحوال المتتالية أمورا متغايرة تدريجية على نعت الوحدة و الاتصال فأفلاطون عبر عن هذا المعنى بالخروج عن المساواة و فيثاغورس عبر عنه بالغيرية و المقصود واحد و لا يرد عليهما أن كلا من هذين المعنيين أمر بسيط- لا يعقل فيه الامتداد و الاتصال فليس شيء منهما تمام حقيقة الحركة لكن الشيخ لم يلتفت إلى التوجيه المذكور و قال في الشفاء إن الحركة قد حدت بحدود مختلفة مشتبهة و ذلك لاشتباه الأمر في طبيعتها إذ كانت لا يوجد أحوالها ثابتة بالفعل و وجودها فيما يرى أن يكون قبلها شيء قد بطل و شيء مستأنف الوجود- فبعضهم حدها بالغيرية إذ كانت توجب تغير الحال و إفادة لغير ما كان و لم يعلم أنه

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۲۶

ليس يجب أن يكون ما يوجب إفادة الغيرية فهو نفسه غيرية فإنه ليس كل ما يفيد شيئا يكون هو إياه و لو كانت الغيرية حركة لكان كل غير متحركا و ليس كذلك- و قال قوم إنها طبيعة غير محدودة و الأحرى أن يكون هذا إن كان صفة لها صفة غير خاصة فغير الحركة كذلك أيضا كاللانهاية و الزمان و قيل إنها خروج عن المساواة كأن الثبات على صفة واحدة مساواة الأمر بالقياس إلى كل وقت يمر عليه- و إن الحركة لا يتساوى نسبة أجزائها و أحوالها إلى الشيء في أزمنة مختلفة فإن المتحرك في الأين في كل آن له أين آخر و المستحيل في كل آن له كيف آخر- و هذه رسوم إنما دعا إليها الاضطرار و ضيق المجال و لا حاجة بنا إلى التطويل في إبطالها و مناقضتها فإن الذهن السليم يكفيه في تزييفها ما قلناه انتهى كلامه.

أقول ما ذكره الشيخ في تزييف التعريف الفيثاغورسي من أن الحركة ليست نفس الغيرية و إنما هي مفيدة الغيرية فليس

بذلك إذ الحركة نفس التجدد- و الخروج من حاله إلى غيره لا ما به يتجدد الشيء و يخرج بل نفس خروج الشيء عن حالة نفس غيريته لها في التحقق و الثبوت و إن تغايرا في المفهوم و ذلك كاف في الرسوم- و أما الذي نقل من قوم و زيفه و هو أنها طبيعة غير محدودة فستعلم في موضعه من إثبات تجدد الأكوان الجوهرية و تحول الطبيعة السارية في كل جسم و أن تجددها و تبدلها في ذاتها و جوهرها أصل جميع الحركات و الاستحالات الأرضية العرضية.

عقدة و حل:

قال الإمام الرازي في المباحث المشرقية و شرحه لعيون الحكمة- إن لي في خروج الشيء من القوة إلى الفعل على التدريج

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۲۷

تشكيكا مع أنه اتفقت آراء الحكماء عليه فإن الشيء إذا تغير فذلك التغير إما أن يكون لحصول شيء فيه أو لزوال شيء عنه فإنه إن لم يحدث فيه شيء مما كان معدوما و لم يزل عنه شيء مما كان موجودا وجب أن يكون حاله في ذلك الآن كحاله قبل ذلك فلم يوجد فيه تغير و قد فرض ذلك هذا خلف فإذن الشيء إذا تغير فلا بد هناك من حدوث شيء فيه أو زوال شيء عنه فلنفرض أنه حدث فيه شيء فذلك الشيء قد كان معدوما ثم وجد و كل ما كان كذلك فلوجوده ابتداء و ذلك الابتداء غير منقسم و إلا لكان أحد جزئيه هو الابتداء لا هو فذلك الذي حدث إما أن يكون في ابتداء وجوده موجودا أو لا يكون فإن لم يكن فهو بعد في عدم لا في ابتداء وجوده و إن حصل له وجود فلا يخلو إما أن يكون قد بقي منه شيء بالقوة أو لم يبق فإن لم يبق فالشيء قد حصل بتمامه في أول حدوثه فهو حاصل دفعة لا يسيرا يسيرا و إن بقي منه شيء بالقوة فذلك الشيء الذي بقي إما أن يكون عين الذي وجد و هو محال لاستحالة أن يكون شيء واحد- موجودا و معدوما دفعة واحدة و إما أن يكون غيره فحينئذ الذي حصل أولا فقد حصل بتمامه و الذي لم يحصل فهو بتمامه معدوم و ليس هناك شيء واحد له حصول على التدريج بل هناك أمور متتالية فالحاصل أن الشيء الأحدي الذات يمتنع أن يكون له حصول إلا دفعة بل الشيء الذي له أجزاء كثيرة أمكن أن يقال إن حصوله على التدريج على معنى أن كل واحد من تلك الأفراد إنما يحصل في حين بعد حين- و أما على التحقيق فكل ما حدث فقد حدث بتمامه دفعة و ما لم يحدث فهو بتمامه معدوم فهذا ما عندي في هذا الموضع هذا كلامه.

و أقول إن بهمنيار ذكر هذه الشبهة ناقلا إياها عمن سبقه من الأقدمين- و أبطلها بأنها إنما تنفي وجود الحركة بمعنى القطع و هي غير موجودة في الأعيان- و الموجود من الحركة إنما هو التوسط المذكور و هو ليس إلا أمرا سيالا لا يكون متقضيا و لاحقا و جمهور المتأخرين سلكوا هذا المنهج زاعمين أنه منهج الحكمة إلا مولانا و سيدنا الأستاذ دام ظله العالي حيث أفاد أن النافين للحركة بمعنى القطع- قائلون بأن التوسط المذكور يرسم في الوهم أمرا حادثا تدريجيا على نعت الاتصال

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۲۸

و إن اجتمعت هناك أجزاؤه الحادثة على التدريج و إذا كان حصول الشيء الواحد- على سبيل التدريج غير معقول فلم يتصور ذلك سواء كان في الأعيان أو في الأوهام- و هذا القياس المغالطي لو صح لكان حجة ناهضة هناك أيضا إذ لا

اختصاص له بأحد الوجودين أصلا و اللازم خلف و قد اجتمعت الآراء على بطلانها كيف و قد برهن على اتصال الجسم و عدم انفصاله إلى غير المنقسمات الوضعية كما سيجيء في مباحث الجوهر و خروج الجسم من أين إلى أين آخر مشاهد محسوس و ذلك الخروج أمر تدريجي منطبق على المسافة المتصلة فوجود كمية متصلة غير قارة منطبقة على كمية متصلة قارة و لو في الخيال من الضروريات التي لا يمكن إنكارها فالحري قلع أساس الإشكال و تخريب بنائه بإفشاء وجه الغلط فيه و ذلك غير متعسر على من وفق له- بل ميسر لمن خلق له فإن وجود الشيء بتمامه في الآن غير وجوده في الزمان إذ قد يكون للشيء وجود في الزمان و ليس وجوده و لا وجود جزء منه في الآن بل وجود نهاية منه و نهاية الشيء خارجة عنه لأنه عدمه و انقطاعه و وحدة الشيء لا تأبى ذلك أصلا لأن الحركة و الزمان و ما يجري مجراهما من الأمور الضعيفة الوجود التي وجود كل جزء منها يجامع عدم غيره و التدريج في الحدوث لا ينافي وجود الشيء- الممتد الواحد بتمامه في مجموع الزمان الذي هو أيضا متصل واحد شخصي في نفسه- بل إنما ينافي وجوده بتمامه أو وجود بعض منه في الآن ثم لا يلزم أن يكون لكل حادث ابتداء آني يوجد هو أو جزء منه في ذلك الآن و هذا الغلط إنما نشأ من

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۲۹

اشتراك لفظ الابتداء بين معنيين متغايرين فإن لفظ الابتداء قد يطلق على طرف الشيء و نهايته و قد يطلق على الآن الذي يوجد فيه الشيء الدفعي الحدوث المستمر الذات أولا و الحركة ليست مما يوجد دفعة ثم يستمر فليس لها آن أول الحدوث و لا لجزء منها لأن جزء الحركة أيضا حركة بل لها طرف و نهاية يختص بآن هو منطبق على طرفها و من تعاريف الحركة ما ذكره الشيخ في النجاة و هو أن الحركة تبدل حال قارة في الجسم يسيرا يسيرا على سبيل اتجاه نحو شيء و الوصول به إليه و هو بالقوة أو بالفعل.

فلنبين قيود هذا التعريف و احترازاته فقوله تبدل حال قارة احتراز عن انتقال من حال غير قارة إلى حال غير قارة أخرى كانتقال من متى إلى متى أو من فعل إلى فعل أو من انفعال إلى انفعال إذ تلك الأمور أحوال غير قارة و الانتقال منها ليس حركة كما أن التلبس بها ليس بسكون و قوله في الجسم احتراز عن تبدل الأحوال القارة للنفوس المجردة من صفاتها و إدراكاتها إذ ذلك لا يكون حركة- لا عن تبدل الهيولى الأولى في صفاتها على ما قيل فإن للهيولى حركة في استعداداتها و انفعالاتها و قد يقال إن المتحرك في الحركة الكمية ليس إلا المادة بل المراد من الجسم ما يعمه و مادته و قوله يسيرا يسيرا يخرج تبدلا لا يكون كذلك في الجسم

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۳۰

و تبدل الهيولى في صورها الجوهرية فإن ذلك عند الشيخ و جمهور الحكماء لا يمكن أن يكون على سبيل التدريج و سينكشف لك الحق الذي فيه و قوله على سبيل اتجاه نحو شيء احترز به عن تبدل الجسم في ضوئه مثلا و الانتقال عنه يسيرا يسيرا إلى الظلمة فإنه و إن كان فيه تبدل في حال قارة تدريجا إلا أنه ليس بحركة لعدم كونه على سبيل التوجه نحو شيء و أراد بالسببية المعبر عنها بالباء القريبة الذاتية- احترازا عن تبدل أحوال قارة تدريجا لا يكون الوصول إلى ما يترتب عليه أوليا أو ذاتيا كما ستعلم في مباحث العلة الغائية من أن الغاية قد تكون ذاتية و قد تكون

عرضية و بذلك يخرج عن الحد الانتقال من جدة إلى جدة أو من إضافة إلى إضافة- إذ كل منهما و إن كان تدريجيا إلا أن شيئا منهما ليس غاية ذاتية أو أولية بل التبدل فيهما مسبوق بتبدل في غيرهما و إنما عمم في الغاية المذكورة ليشمل ما لها غاية بالفعل- كما لا تدوم من الحركات المستقيمة و ما ليس لها غاية بالفعل كما تدوم من الحركات الدورية إذ ما يحصل لها إنما هو وضع تدريجي صالح لأن يفصل إلى أوضاع لا يكون شيء منها بالفعل بل بالقوة القريبة من الفعل.

و من تعاريفها ما ذكره رهط من حكماء الإسلام وفاقا للمتقدمين و هو أن الحركة زوال من حال أو سلوك من قوة إلى فعل و في الشفاء أن ذلك غلط لأن نسبة الزوال و السلوك إلى الحركة ليست كنسبة الجنس أو ما يشبه الجنس بل كنسبة الألفاظ المترادفة إياها إذ هاتان اللفظتان و الحركة وضعت أولا لاستبدال الشيء في المكان ثم نقلت إلى الأحوال.

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۳۱

و أقرب التعاريف هو أن يقال الحركة هي موافاة حدود بالقوة على الاتصال- و السكون هو أن تنقطع هذه الموافاة و تلك الحدود تفترض بالموافاة و الحركة على هذا النحو يتبعها وجود الحركة بمعنى القطع الذي سنذكره

فصل (۱۱) في تحقيق القول في نحو وجود الحركة

قال الشيخ في الشفاء الحركة اسم لمعنيين الأول الأمر المتصل المعقول للمتحرك- من المبدإ إلى المنتهى و ذلك مما لا حصول له في أعيان لأن المتحرك ما دام لم يصل إلى المنتهى فالحركة لم توجد بتمامها و إذا وجدت فقد انقطع و بطل فإذا لا وجود له في الأعيان أصلا بل في الذهن و ذلك لأن المتحرك يستند إلى المكان الذي تركه- و إلى المكان الذي أدركه فإذا ارتسمت صورة كونه في المكان الأول في الخيال ثم قبل زوالها عن الخيال ارتسمت صورة كونه في المكان الثاني فقد اجتمعت الصورتان في الخيال فحينئذ يشعر الذهن بأن الصورتين معا على أنهما شيء واحد و أما في الخارج- فلا يكون لها في الوجود حصول قائم كما في الذهن إذ الطرفان لا يحصل فيهما المتحرك في الوجود و الحالة التي بينهما لها وجود قائم.

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۳۲

الثاني و هو الأمر الوجودي في الخارج و هو كون الجسم متوسطا بين المبدإ و المنتهى بحيث كل حد فرض في الوسط لا يكون قبله و لا بعده فيه و هو حالة موجودة مستمرة ما دام كون الشيء متحركا و ليس في هذه الحالة تغير أصلا بل قد يتغير بحدود المسافة بالعرض لكن ليس المتحرك متحركا لأنه في حد معين من الوسط و إلا لم يكن متحركا عند خروجه منه بل لأنه متوسط على الصفة المذكورة- و تلك الحالة ثابتة في جميع حدود ذلك الوسط و هذه الصفة توجد في المتحرك و هو في آن لأنه يصح أن يقال له في كل يفرض في حد متوسط لا يكون قبله و لا بعده فيه.

و الذي يقال من أن كل حركة في زمان فإما أن يعني بالحركة الأمر المتصل فهو في الزمان و وجودها فيه على سبيل وجود الأمور في الماضي و إن كان يباينها بوجه فإن الأمور الموجود في الماضي قد كان لها وجود في آن من الماضي- كان حاضرا فيه و لا كذلك هذا و إن عني به المعنى الثاني فكونه في الزمان لا على معنى أنه يلزم مطابقة الزمان بل على معنى أنه لا يخلو من حصول قطع و ذلك القطع مطابق للزمان فلا يخلو من حدوث زمان و لأنه ثابت في كل آن من ذلك الزمان- فيكون ثابتا في هذا الزمان بواسطته هذا كلامه.

و فيه موضع أبحاث نقضا و إحكاما.

الأول أنا نقول لكل ماهية نحو خاص من الوجود

و كونها في الأعيان عبارة عن صدقها على أمر و تحقق حدها فيه كما ذكره الشيخ في باب المضاف

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۳۳

و إنه موجود في الخارج بمعنى أنه يصدق حده على أشياء كثيرة فيه و لا يعنى بموجودية الشيء إلا ذلك و من هذا القبيل ماهية الحركة و الزمان و القوى و الاستعدادات و غيرها و العجب أن الشيخ ذاهب إلى وجود الزمان المتصل في الخارج لأنه الذي ينقسم إلى السنين و الشهور و الأيام و الساعات و الحركة بالمعنى الأول يطابقه- و الحركة عنده محل الزمان و علته فالمعدوم كيف يكون محلا للموجود و علة له.

الثاني أنا نقول لعل غرض الشيخ من نفي وجود الحركة بالمعنى الأول

أن الحركة وصف للجسم و الجسم جوهر ثابت موجود في كل آن من زمان وجوده- و الحركة لا وجود لها في الآن و لو كان ذلك المعنى نعتا للجسم يلزم وجود الحركة في كل آن يوجد فيه الجسم المنعوت به لاستحالة انفكاك الموصوف عن الصفة التي وصف بها عنه حين وصف بها فالموجود من الحركة هو المعنى الآخر لاستمراره كاستمرار الجسم لا المعنى الأول لتبدله و تجدده مع ثبات الجسم لكنا نقول إن محل الحركة و قابلها ليس الجسم بما هو أمر ثابت بل الجسم بواسطة اشتماله على المادة المنفعلة- المتأثرة آنا فآنا كما أن فاعلها أيضا سواء كانت طبيعة أو قسرا أو إرادة لا بد و أن يلحقه ضرب من تبدل الأحوال و الحيثيات ليصير بانضمام تلك الأحوال موجبا لحصول الحركة في القابل كما بينه الشيخ في موضعه لأن علة المتغير متغير و علة

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۳۴

الثابت ثابت لا محالة و كذلك حكم القابل للشيء

الثالث أن نفي وجود الحركة بمعنى القطع مطلقا غير صحيح

فكيف حكم بنفيها و الأولى أن يحمل كلامه على أن ما رامه هو نفي أن يكون لوجودها صورة في الأعيان كوجود الأمور الثابتة المستمرة الذات الغير المتجددة و يرشدك إلى ذلك قوله لا يجوز أن يحصل بالفعل قائما حيث قيد الحصول بالقيام أعني قرار الذات و ثباتها و كذا قوله و لا يكون لها في الوجود حصول قائم كما في الذهن- إذ الطرفان إلى آخره فإن ما في الذهن منها و إن كان بحسب الحدوث تدريجي الحصول لكنه دفعي البقاء بخلاف ما في الأعيان منها فإنه تدريجي الحدوث و البقاء جميعا.

الرابع أن نفي وجود الحركة بالمعنى الأول كما ينص عليه عبارة الشيخ هاهنا مناقض لما قاله في الشفاء

في فصل حل الشكوك المقولة في الزمان بهذه العبارة- و أما الزمان فإن جميع ما قيل في أمر إعدامه و أنه لا وجود له فهو مبني على أنه لا وجود له في الآن و فرق بين أن يقال لا وجود له مطلقا و بين أن يقال لا وجود له في آن حاصلا و نحن نسلم و نصحح أن الوجود المحصل على هذا النحو لا يكون للزمان إلا في النفس و التوهم و أما الوجود المطلق المقابل للعدم المطلق فذلك صحيح له فإنه إن لم يكن صحيحا له صدق سلبه فصدق أن نقول إنه ليس بين طرفي المسافة مقدار

إمكان لحركة على حد من السرعة يقطعها و إن كان هذا السلب كاذبا فالإثبات الذي يقابله صادق و هو أن هناك مقدار هذا الإمكان و الإثبات دلالة على وجود الأمر مطلقا و إن لم يكن في آن أو على جهة ما و ليس هذا الوجه له بسبب التوهم فإنه و إن لم يتوهم كان هذا النحو من الوجود حاصلا و مع هذا

الحكمة المتعالية فی الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۳۵

فإنه يجب أن يعلم أن الموجودات منها ما هي محققة الوجود و محصلته و منها ما هي أضعف في الوجود و الزمان يشبه أن يكون أضعف وجودا من الحركة انتهى كلامه.

و الشيخ قدس سره أجل شأنا و أرفع محلا من أن يناقض نفسه في كتاب واحد إذ ظهر من كلامه أن الحركة أقوى في الوجود يوصف في الأعيان بنحو من الوجود مطلقا أعني الزمان فيكون لها وجود في الأعيان بالضرورة كيف و هو علة الزمان و محله فيكون أولى بالوجود كما نص عليه فعلم أن معنى ما رامه من نفي وجود الحركة هو الذي أومأنا إليه.

الخامس أن الحركة بمعنى التوسط المذكور لا وجود له في الأعيان

لأنه كلي و الكليات بما هي كليات أي معروضة للعموم و الاشتراك غير موجودة في الخارج فالموجود من الحركة المعينة هي الحصول في حد معين و ذلك أمر آني- و لهذا ذهب جمع إلى أن الحركة حصولات متعاقبة في حدود من المسافات متتالية- فيلزم تتالي الآنات و تشافع الحدود و هو باطل كيف و لو كان كذلك لم يكن كل واحد من تلك الحصولات كمالا أوليا بل هو الكمال الثاني لأن الحركة هو السلوك إلى الحصول في حد معين و الطلب له لا أنه نفس ذلك الحصول إذ طلب الشيء ليس ذلك الشيء بعينه و السلوك إليه غير الحصول فيه.

و الجواب أن الحركة بهذا المعنى و إن كان لها إبهام بالقياس إلى الحصولات الآنية و الزمانية التي يعتبرها العقل إلا أنها مع ذلك لها تعين من جهة تعين الموضوع و وحدة المسافة و وحدة الزمان و الفاعل المعين و المبدأ الخاص

الحكمة المتعالية فی الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۳۶

و المنتهى الخاص و هي أيضا كما مر من الموجودات الضعيفة الوجود فيكفيها من التعين هذا القدر و إن كان فيها ضرب من الاشتراك فإن نسبة تلك الحصولات إلى معنى التوسط المستمر نسبة الجزئيات إلى الكلي و نسبتها إلى معنى القطع المتصل- نسبة الأجزاء و الحدود إلى الكل.

السادس أن لقائل أن يقول الحركة إما مركبة من أمور كل واحد منها غير منقسم أصلا أو ليس كذلك

و الأول باطل كما بين في مباحث الجسم و المقادير- و الثاني أي كونها قابلة للقسمة أبدا فالأجزاء الفرضية منها لا توجد بأسرها دفعة- لأنها غير قارة فلا محالة يوجد منها شيء بعد شيء فالجزء الموجود منها إن لم يكن منقسما فكذلك الذي يحصل بعد انقضائه مقارنا له أيضا أمر غير منقسم فالحركة إذن مركبة من أمور غير منقسمة هذا خلف و إن كان منقسما كان بعضه قبل و بعضه بعد فلا يكون كله حاصلا فلا يكون ما فرضناه حاصلا حاصلا هذا خلف.

أقول هذه الشبهة من الإمام الرازي و هي قريبة المأخذ مما سبق ذكره سؤالا و جوابا و الغلط إنما نشأ من الذهول عن أن وجود الشيء مطلقا أعم من وجوده في الآن ففي هذه الشقوق نختار الشق الأخير و هو أن الموجود من كل جزء من الحركة أمر منقسم بالقوة إلى أجزاء بعضها سابق و بعضها لاحق و هكذا بالغا ما

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج٣، ص ٣٧

بلغ إلى حيث يقف العقل عن اعتبار التجزئة و القسمة.

السابع أن الاتصال بين الماضي من الحركة و المستقبل منها اتصال بين موجود و معدوم.

و الجواب أن الحركة و الزمان من الأمور الضعيفة الوجود التي وجودها يشابك عدمها و فعليتها تقارن قوتها و حدوثها عين زوالها فكل جزء منها يستدعي عدم جزء آخر بل هو عدمه بعينه فإن الحركة هي نفس زوال شيء بعد شيء و حدوث شيء قبل شيء و هذا النحو أيضا ضرب من مطلق الوجود كما أن للإضافات ضربا من الوجود و في وجود الحركة شكوك و شبه كثيرة و لها أجوبة لا نطول الكلام بذكرها و نصرف عنان القلم إلى ما هو أهم من ذلك

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج٣، ص ٣٨

فصل (١٢) في إثبات المحرك الأول

إنك قد عرفت حد الحركة فهي فعل أو كمال أول للشيء الذي هو بالقوة من جهة ما هو بالقوة فالقوة للمتحرك بما هو متحرك بمنزلة الفصل المقوم له- و يقابله السكون تقابل العدم و العينية فنقول الحركة لكونها صفة وجودية إمكانية- لا بد لها من قابل و لكونها حادثة بل حدوثا لا بد لها من فاعل و لا بد من أن يكونا متغايرين لاستحالة كون الشيء قابلا و فاعلا فعلا و قبولا تجدديين واقعين تحت مقولتين متخالفتين و هما مقولة أن يفعل و أن ينفعل و المقولات أجناس عالية متباينة و لاستحالة كون المفيض مستفيضا بعينه فالمحرك لا يحرك نفسه بل الشيء

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج٣، ص ٣٩

لا يكون في نفسه متحركا و المتحرك لا يتحرك عن نفسه فيكون حركته بالفعل من جهة ما هو بالقوة و هذا محال و المسخن لا يسخن نفسه بل لأمر يكون سخونته بالقوة فلا بد أن يكون قابل الحركة متحركا بالقوة لا بالفعل و فاعلها لا بد و أن يكون بالفعل فيما يحرك الشيء إليه أعني الكمال الوجودي الذي يقع فيه الحركة و إن لم يكن بالفعل في نفس الحركة و لا بالقوة إذ ليست الحركة كمالا لما هو موجود بالفعل من جهة ما هو موجود بالفعل لكن هنا دقيقة مستعلم بها و هي أنه لا بد في الوجود من أمر غير الحركة و غير قابل الحركة و هو متحرك بذاته متجدد بنفسه و هو مبدأ الحركة على سبيل اللزوم و له فاعل محرك بمعنى موجد نفس ذاته المتجددة لا بمعنى جاعل حركته لعدم تخلل الجعل بين الشيء

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج٣، ص ٤٠

و ذاتياته و ذلك لأن فاعل الحركة المباشر لها لا بد و أن يكون متحركا و إلا لزم تخلف العلة عن معلولها فلو لم ينته إلى أمر وجودي متجدد الذات لأدى ذلك إلى التسلسل أو الدور و سنرجع إلى تحقيق ذلك الأمر إن شاء الله تعالى فالآن نقول قولا مجملا إن قابل الحركة أمر بالقوة إما من هذه الجهة أو من كل جهة- و فاعلها أمر بالفعل إما من هذه الجهة و إما من كل جهة و لا محالة ينتهي جهات الفعل إلى ما هو بالفعل من كل وجه دفعا للدور أو التسلسل كما أن جهات

القوة ترجع إلى أمر بالقوة من كل وجه إلا كونه بالقوة لأن القوة قد حصلت فيه بالفعل و بذلك يمتاز عن العدم المطلق فثبت أن في الوجود طرفين أحدهما الحق الأول و الوجود البحت جل ذكره و الآخر الهيولى الأولى و الأول خير محض و هذه شر لا خيرية فيه إلا بالعرض و لكونها قوة جميع الموجودات يكون خيرا بالعرض بخلاف العدم فإنه شر محض و من هاهنا ظهر أن الجسم مركب من هيولى و صورة لأن الجسم فيه قوة الحركة و له الصورة الجسمية أعني الاتصال الجوهري و هو أمر بالفعل ففيه كثرة إشارة إلى أن كل بسيط الحقيقة- يجب أن يكون جميع الأشياء بالفعل و هذا مطلب شريف لم أجد في وجه الأرض من له علم بذاك

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۴۱

فصل (۱۳) في دفع شكوك أوردت على قاعدة كون كل متحرك له محرك

إن الموروث من الحكماء في إثبات هذا المرام حجج متكثرة.

الأولى لو كان الشيء متحركا لذاته امتنع سكونه

لأن ما بالذات يبقى ببقاء الذات و فساد التالي يستلزم فساد المقدم.

الثانية لو تحرك لذاته كان أجزاء الحركة مجتمعة ثابتة

لأن معلوم الثابت ثابت و لو كان ثابتا لم يكن حركة.

الثالثة لو كان متحركا لذاته فلا يخلو إما

أن يكون له مكان أو حالة ملائمة أو لا يكون فعلى الشق الأول لم يكن طالبا لذلك المكان أو ما يجري مجراه فلا يكون متحركا و لا أيضا حركته إلى جانب أولى من حركته إلى جانب آخر فإما أن يتحرك إلى كل الجوانب و ذلك محال أو لا يتحرك أصلا هذا خلف و إن كان له ما يلائمه فإذا وصل إليه سكن فلا يكون متحركا لذاته.

الرابعة لو تحرك الجسم لأنه جسم لكان كل جسم كذلك

لاشتراك الكل في الجسمية و هو كذب أو لأنه جسم مخصوص فالمحرك هو تلك الخصوصية.

الخامسة ما مر ذكره في الفصل المقدم من اختلاف جهتي القوة و الفعل

فالمحرك إذا حرك لم يخل إما بأن يحرك لا أن يتحرك أو بأن يتحرك فعلى الأول يكون هو غير المتحرك و على الثاني فمعنى أنه يتحرك أنه وجدت فيه الحركة التي هي بالقوة

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۴۲

فيكون الحركة فيه بالقوة و الفعل معا هذا محال.

السادسة أن نسبة المتحرك القابل إلى الحركة بالإمكان

و نسبته من حيث هو فاعل بالوجوب و الوجوب و الإمكان متنافيان فالمحرك غير المتحرك

[الجواب عن الحجج]

قال صاحب كتاب المباحث المشرقية معترضا على الثلاث الأول أ ليست الطبيعة محركة لذاتها مع أنها لا تحرك أبدا و لا يبقى الأجزاء المفروضة في الحركة- و هي طالبة لمكان معين فلم لا يجوز أن يكون الجسم محركا لذاته و لم يلزم شيء

مما قلتموه فلئن قلتم إن الطبيعة إنما تقتضي الحركة بشرط حالة منافية أو زوال حالة ملائمة فيتجدد أجزاء الحركة لأجل تجدد القرب و البعد من تلك الحالة الملائمة- و السكون إنما يحصل عند الوصول إلى الملائم و العلة إن كانت في إيجابها معلولها متوقفة على شرط لم يستمر ذلك الإيجاب لفوات ذلك الشرط فنقول إذا جوزتم ذلك فلم لا تجوزون أن يكون اقتضاء التحريك بشرط حصول حالة منافرة حتى يتجدد أجزاء الحركة بسبب القرب و البعد من تلك الحالة المنافرة و ينقطع الحركة عند زوالها و حينئذ لا يمكن أن يدفع ذلك إلا بأن يقال لو كانت الجسمية لذاتها تطلب حالة مخصوصة كان كل جسم كذا و هذا هو الحجة الرابعة فإذن يحتاج في تقرير تلك الطرق الثلاثة إلى الاستعانة بالطريقة الرابعة فلنتكلم عليها فنقول إن كل جسم فله مقدار و له صورة و له هيولى أما مقداره فهو الأبعاد الثلاثة و لا شك أنها طبيعة مشتركة بين الأجسام كلها و أما الصور الجسمية فلا بد من إقامة البرهان على أنها أمر واحد في الأجسام كلها و ذلك لأن الصورة الجسمية لا يمكن أن تكون عبارة عن نفس القابلية لهذه الأبعاد لأنها أمر إضافي و الجسمية من مقولة الجوهر- فكيف يكون نفس هذه القابلية بل تلك الصورة عبارة عن ماهية جوهرية يلزمها

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج‏٣، ص ٤٣

هذه القابلية و إذا ثبت أن الجسمية أمر يلزمه هذه الأبعاد فمن الجائز أن يكون ذلك الأمر مختلفا في الأجسام و إن كانت مشتركة في هذا الحكم و هو قابلية هذه الأبعاد و الأمور المختلفة يجوز اشتراكها في لازم واحد.

ثم قال و إن سلمنا أن الأجسام مشتركة في الصورة الجسمية و لكنها غير مشتركة في مادة الجسم فهب أن الجسمية ليست علة للحركة فلم لا يجوز أن يكون علتها هي مادتها المخصوصة.

أقول كون الأجسام مشتركة في الجوهر القابل للأبعاد أمر بديهي لا حاجة إلى إقامة البرهان عليه و ذلك يكفينا لإثبات المبادئ الطبيعة و المحركات الخاصة إذ يعلم أن الحركات و الأوضاع و الأين كلها عوارض و أوصاف لذلك الأمر المشترك فإن الكون في المكان لا يوصف به إلا الجسمية أعني الجوهر الطويل العريض العميق و كذا الوضع أعني نسبة أجزاء الشي‏ء بعضها إلى بعض و إلى أمر

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج‏٣، ص ٤٤

خارج و كذا الانتقال من مكان إلى مكان فالقابل لهذه الأوصاف و الانتقالات هو الجسم لا محالة و هو سبب قابلي فلا بد لهذه الأوصاف من سبب فاعلي أيضا لكن لهم في إثبات ذلك السبب الفاعلي طرق بعضها يبتني على إثبات الإمكان و القوة لوجود هذه الأوصاف للجسم إذ لازم الماهية بل لازم الوجود للشي‏ء يجوز أن يكون الفاعل و القابل فيه أمرا واحدا و بعضها يبتني على إثبات جهة الاشتراك بين الموصوفات بهذه الصفات مع اختلاف الصفات فلو كان شي‏ء منها من لوازم الماهية المشتركة لكان كموصوفه متفقا في الكل إذ لازم الماهية لازم لجميع الأفراد و هم مع ذلك قد أقاموا البرهان على أن الجسمية طبيعة نوعية مشتركة بين أنواع الأجسام و أجناسها في موضعه كما سيأتي ذكره.

و أما قوله يجوز أن يكون الأمور المختلفة مشتركة في لازم واحد فنقول أن ذلك إنما جاز بشرط أن يكون منشأ اللزوم جهة الاشتراك لا جهة الاختلاف كما بين في مقامه و نحن نعلم يقينا أن قابلية الأبعاد و إن كان أمرا نسبيا فإنما يقتضيه الجسم بما هو جسم لا بما هو مختلف فيه و ذلك معنى مشترك بين الأجسام ضرورة و اتفاقا و إن كانت الأجسام

متخالفة الماهيات و بعض تلك الطرق يدفع كون الهيوليات المتخالفة في الأجسام مبادئ للحركات و الآثار المتفننة المختصة كل قسم منها بنوع من الجسم لأنها محض القوة و الاستعداد و ليست هي أيضا مختلفة إلا من جهة اختلاف الطبائع و الصور و بهذا يدفع قوله لم لا يجوز أن يكون علة الحركة هي المادة المخصوصة و لم يعلم أن لا معنى لتخصيص المادة إلا بصورة سابقة عليها- و ستعلم أن الفعل أقدم من القوة بحسب أصناف التقدم.

ثم قال إن الفلك غير قابل للكون و الفساد

فيكون ما له من الشكل و الوضع

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۴۵

و المقدار واجب الحصول له فذلك الوجوب إن كان لجسميته مع أنه لم يلزم أن يكون كل جسم كذلك فلتكن الحركة أيضا لجسميته و إن لم يكن كل جسم متحركا- و إن كان لأمر موجود في الجسمية فذلك الأمر إن لم يكن ملازما لها لم يكن اللازم بسببه ملازما لجسميته و إن كان ملازما عاد التقسيم و لا ينقطع إلا بأن يقال- تلك الأوصاف غير لازمة لجسمية الفلك ففيه تجويز للخرق و الفساد أو إنها لازمة للجسمية المطلقة إما بغير واسطة أو بواسطة ما يلازمها مع أن تلك الأوصاف غير مشتركة في الجميع فلتكن الحركة أيضا كذلك و إن قيل إن تلك الملازمة لما حلت فيه الجسمية و هو المادة فإن الأفلاك لكون مادتها مخالفة لسائر المواد و كانت مقتضية لتلك الأشكال و المقادير الجسمية أيضا حصلت الملازمة بين الجسمية و تلك الأمور فعلى هذا نقول لم لا يجوز أن يكون لبعض الأجسام مادة مخصوصة- مخالفة لسائر المواد و هي لذاتها تقتضي حركة مخصوصة و لا يلزم منه اشتراك الأجسام في ذلك.

أقول أما الذي ذكره في الفلك فمبناه على الغفلة عن أحوال الماهية و كيفية ارتباط الجنس بالفصل المحصل إياه في النوع المحصل في الذهن و عن كيفية الملازمة بين مادتها و صورتها في النوع المركب في الخارج و عن معرفة أن الصورة الفلكية بل كل صورة من الصور المخصوصة التي في الأجسام محصلة لجسميتها لا أن الجسمية فيها و في غيرها مقتضية للفلكية أو النارية أو المائية و بالجملة للخواص و اللوازم المخصوصة

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۴۶

في نوع نوع كما سيأتي في مباحث الصور و أما الذي ذكره من تجويز كون المادة مقتضية للحركة المخصوصة و سائر الخواص فهذه المسماة بالمادة هي بالحقيقة و المعنى صورة فلم يبق لها من معنى المادة إلا اسمها دون معناها فإن المعنى المذكور هو معنى الصورة بعينها إذ لا نعني بالصورة إلا مبدأ الآثار المختصة و لا نعني بالطبيعة إلا مبدأ الحركة الذاتية و لا حاجة بنا إلى الاسم بعد تحصيل الحقيقة بالبرهان- ثم قال فالحاصل أن الحجة المذكورة لا تدل على إثبات القوى و الطبائع إلا إذا بينا أن المادة مشتركة و متى تعذر ذلك لم تكن الحجة منتجة.

فإن قيل إن المادة لا تصلح أن تكون مبدأ الحركة لأنها من حيث هي هي قابلة و الشيء الواحد لا يكون قابلا و فاعلا.

قلنا قد ثبت في باب العلة فساد هذا الأصل و بتقدير صحته يكون كافيا في إثبات المطلوب و هو الطريقة الخامسة و ليكن البيان فيه و أقوى ما يتوجه عليه- أن الماهيات فاعلة للوازمها و قابلة لها و ذلك يبطل ما قالوه.

أقول قد علمت بيان اختلاف جهتي أن يفعل و أن ينفعل و اختلاف جهتي القوة و الفعل أعني الإمكان الوقوعي و

الإيجاب بلا مرية و أما النقض بلوازم الماهيات فغير وارد إذ مبنى الإيراد على المغالطة الناشئة من اشتراك لفظ القابل و وقوعه تارة- بمعنى الانفعال التغيري و تارة بمعنى الاتصاف اللزومي

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۴۷

فصل (١٤) في تقسيم القوة المحركة و في إثبات محرك عقلي

إن من المحرك ما يحرك بالذات و منه ما يحرك بالواسطة كالنجار بواسطة القدوم و منه ما يحرك على سبيل المباشرة و أن يفيد صفة الحركة و منه ما يحرك لا على سبيل المباشرة بل بأن يفيد الذات المتحركة لا حركتها فقط كما ستعلم و أيضا منه ما يحرك بأن يتحرك و منه ما يحرك لا بأن يتحرك كالمعشوق إذا حرك العاشق و المعلم إذا حرك المتعلم و لاستحالة وجود أجسام بلا نهاية يستحيل أن يتحرك متحركات معا إلى غير نهاية و بيان ذلك أما أولا فإن المتحرك يحب أن يكون جسما أو ماديا- و يلزم لا تناهي الأجسام و أما ثانيا فلأن العلل يجب أن تتناهى و ذلك لأنه إن كان متحرك أخير و يحركه محرك و هو أيضا متحرك فمحال أن يتحرك إلا بعد أن يحركه محرك آخر فالمتوسط من هذه الثلاثة له نسبتان و له من بينها هذه الخاصية و هو أنه يحرك و يتحرك و سواء كانت هذه الواسطة واحدة أو كثيرة متناهية أو غير متناهية فإنه لا يصح الحركة ما دام حكمها حكم الواسطة فيجب أن ينتهي إلى

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۴۸

محرك لا يكون حكمه حكم الواسطة و هذا مخرج الأمور من القوة إلى الفعل- و الموجد ينتهي إلى أمر بالفعل فيجب أن يكون أمرا بالفعل و موجودا بذاته فالمحرك الذي لا يتحرك إما أن يحرك بأن يعطي للجسم المتحرك المبدأ القريب الذي به يتحرك أو يحرك على أنه غاية يتم بها و خير يتوجه إليه و معشوق و معلوم أن كل قوة في جسم يحرك فإنها تتحرك أيضا بالعرض فالمحرك الذي لا يتحرك لا يصلح أن تكون قوة جسمانية و قد علمت إثبات أن كل جسم يفعل فعلا خاصا أو حركة مخصوصة ليس بعرض و لا باتفاق أو قسر فإنه بقوة زائدة على الجسمية فهي إما طبع أو إرادة نفسانية متعلقة و على التقديرين لا بد أن يكون لتلك القوة تعلق بالجسم- و لا تكون مفارقة عنه بالكلية فإن الفعل الخاص إذا صدر عن فاعل مفارق بالكلية غير مخالط للأجسام وجب أن يكون المفارق يطلب بالحركة أمرا ليس له و هذا باطل كما علمت فإذن إن كان مفارق مشاركا له في التحريك فإنه يحرك على أحد الوجهين المذكورين لا غير كالحال في الحركات الفلكية

فصل (١٥) في أن المبدأ القريب لهذه الأفاعيل و الحركات المخصوصة ليس أمرا مفارقا عن المادة

فنقول اختصاص هذا الجسم بقبول هذا التأثير عن مفارق لا يخلو إما لأنه جسم أو لقوة فيه أو لقوة في المفارق أما الأول فيلزم أن يشاركه فيه كل جسم كما عرفت

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۴۹

و ليس الأمر كذا و أما الثاني و هو أن يكون بقوة فيه فهو المطلوب و أما الثالث فتلك القوة في المفارق إما أن يكون نفسها يوجب هذا التأثير فيكون الكلام فيه كالكلام في المفارق و قد مر و إن كان على سبيل الإرادة فلا يخلو إما أن يكون

الإرادة ميزت هذا الجسم بخاصية فيه أو لا بل أثر فيه جزافا فإن كان تأثيره جزافا كيف اتفق لم يستمر أوضاع العالم سيما الأفلاك على هذا النظام الدائمي أو الأكثري- إذ الاتفاقيات كما ستعلم ليست بدائمة و لا أكثرية لكن الأمور الطبيعية أكثرية أو دائمة و ليس فيها شيء بالاتفاق و الجزاف كما ستعلم أن جميعها متوجهة نحو أغراض كلية فليست إذن باتفاقية فبقي أن يكون بخاصية فيه و يكون تلك الخاصية لذاتها موجبة للحركة و هي القوة و الطبيعة و هي التي بسببها يطلب الجسم بالحركة- كمالاتها الثانية من أحيازها و أشكالها و غير ذلك و سنتكلم فيها في باب الصور الجسمانية و مثل هذه الطبيعة إذا عرضت للأجسام حالة غريبة كالماء إذا سخن و الأرض إذا ارتفعت و الهواء إذا انضغط بالقسر ردتها الطبيعة بعد زوال المبدإ الغريب- و القاسر إلى حالتها الطبيعية و حفظت عليها تلك الحالات فردت الماء إلى برودته- و الأرض إلى مكانها الأسفل و الهواء إلى قوامه و رقته و كذا الأبدان إذا انحرفت أمزجتها و مرضت باستيلاء بعض العناصر فإذا قويت الطبيعة المدبرة إياها ردتها إلى المزاج الموافق و من هاهنا أيضا يعلم أن النفس ليست بمزاج فإن المزاج المعدوم لا يعيد ذاته إلى الحالة الأصلية لاستحالة إعادة المعدوم

فصل (١٦) في أن كل حادث يسبقه قوة الوجود و مادة تحملها

كل ما لم يكن يسبقه قوة الوجود فيستحيل حدوثه

و كل كائن بعد ما لم يكن بعدية لا يجامع القبلية فإنه يسبقه مادة و ذلك لأنه قبل وجوده يكون

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج٣، ص ٥٠

ممكن الوجود لذاته إذ لو كان ممتنعا لم يكن يوجد أصلا و لو كان واجبا لم يكن معدوما فإمكان وجوده غير قدرة الفاعل عليه لأن كون الشيء ممكن الوجود حالة له بالقياس إلى وجوده لا إلى أمر خارج عنه فإذن لإمكان وجوده حقيقة يسبق وجودها وجود ذلك الممكن و هذا الإمكان عرض في الخارج ليس من الأمور العقلية المحضة و الاعتبارية الصرفة لأنه إضافة ما منسوبة إلى ما هو إمكان وجوده

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج٣، ص ٥١

فيكون الإضافة مقومة له و ليس إمكان الوجود المطلق جوهرا و لا عرضا غير نفس الإضافة و لو كان الإمكان جوهرا لكان له وجود خاص مع قطع النظر عن الإضافة و لو كان كذلك لكان قائم الوجود بذاته لا منشأ لإمكانه و كذا لو كان عرضا قارا فقد علم أنه ليس لإمكان الوجود مطلقا وجود في الخارج ثم يعرض له الإضافة من خارج بل الموجود من إمكان الوجود هو الإمكانات المخصوصة حتى يكون مضافا مشهوريا لا حقيقيا فهي أعراض لموضوعات و الإضافة مقومة لإمكان وجود كذا و الجوهر لا يقومه العرض فهو عرض فيجب أن يكون موجودا في

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج٣، ص ٥٢

موضوع فلنسم هذا الإمكان قوة الوجود و حامله موضوعا و مادة و هيولى باعتبارات فهذا الإمكان أمر وجودي و أن صحبة العدم و هو عام عموم التشكيك- مثل الوجود المطلق يدخل تحته معان هي إمكانات مجهولة الأسامي يعبر عنها بإمكان وجود كذا و كذا فإذن كل حادث قد سبقه المادة و المادة هي سبب من أسباب الحدوث و حيث يكون حدوث

و كون و فساد يجب أن يكون الهيولى للكائن و الفاسد واحدة و إلا لكان يلزم حدوث الهيولى رأسا و هذا محال لأنه يلزم أن يكون الهيولى الحادثة يسبقها إمكان الوجود فيكون لإمكانها هيولى أخرى فيتسلسل و هذا محال إلا على وجه ستقف عليه من تجددها مع تجدد الصورة على الاتصال

و اعلم أن موضوع الإمكان يجب أن يكون مبدعا

و إلا يسبقه موضوع آخر و كذلك إلى ما لا نهاية له لأنه متى فرض كذلك يلزم أن يسبق للإمكان إمكان- و مما يجب أيضا أن يعلم أن الإمكان الذي يعدم مع الفعل فله سبب و لا محالة يكون حادثا و يسبقه لا محالة إمكان آخر سبقا زمانيا إلى ما لا نهاية ثم الهيولى و كذا كل مادة بما هي مادة لها قوة أن يصير بالفعل شيئا لا على أن يوجد و إمكان الصورة

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۵۳

هو أن يوجد لا على أن يصير بالفعل شيئا فإنها هي فعل فنقول إن إمكان وجود الصورة صفة موجودة في هيولاها إذا عقلت تلك الصفة عقلت إنها إمكان وجود الصورة مثال ذلك سعة الحوض فإنها صفة للحوض فإذا أحضره الذهن و أحضر قدر ما يسعه من الماء كانت إمكان وجود الماء و كذا صحن الدار صفة الدار فإذا عقل و عقل ما يسعه من الرجال كان إمكان وجودهم فبهذا ينحل شبهة من يقول

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۵۴

إن الموجود كيف يكون مضافا إلى المعدوم فإن حد المضاف كون الشيء بحيث إذا عقل عقل معه انضاف إليه و إن قيل إن سعة الحوض و صحن الدار كل منهما

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۵۵

معنى وجودي و القوة معنى عدمي كان كل منهما بالقياس إلى ما يسعه و هو الماء مثلا لا إلى الوجود هو معنى عدميا و القوة التي هي بالإطلاق معنى عدمي هي ما يكون بالقياس إلى الوجود مطلقا.

تنبيه إن بعض الحوادث يكون إمكان وجوده

بأن يكون موجودا في المادة و بعض الأشياء يكون إمكان وجوده بأن يكون مع المادة لا فيها فالأول كالصور الجسمية و الثانية كالنفوس الإنسانية ليس وجودها في المادة و لكن مع المادة- كما ستعلم في علم النفس و المادة هي المرجحة لوجود النفس على عدمها إذ كل ما هو ممكن الوجود فقوته على الوجود و العدم سواء فيجب أن يكون له سبب مرجح يميله إلى أحد الطرفين لأن الواهب جواد يكفيه أقل مرجح يخرج الشيء عن الحد المشترك بين الوجود و العدم فتبين لك أن المادة علة لوجود النفس على هذا الوجه لا غير إذ المادة يحتاج إليها لوجهين أحدهما لأن يتقوم بها الموجود عنها و هذا ليس للنفس النطقية و الثاني لأن يرجح وجود الشيء على عدمه و المحتاج إليها من المادة في النفس هو هذا فالمادة بالحقيقة للحوادث لأن يحمل إمكان الوجود ليرجح وجود

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۵۶

ممكن الوجود على عدمه ثم هذا الأمر الممكن هو صورة فبأن في بعض الصور أنها توجد فيها فيحتاج إليها لمعنيين أحدهما للحدوث و ثانيهما لأن يتقوم بها وجود الصورة و أما النفس الإنسانية فإنما يحتاج إليها للحدوث و زيادة التحقيق في هذا المعنى و حل الشبهة في سببية المادة للنفس مما سنذكره في باب بيان بقائها بعد الموت و اعلم أن المفارق المحض لا إمكان له بحسب الواقع و إلا لكان لوجوده حامل- و إنما إمكانه اعتبار صرف يعتبره الذهن عند ملاحظة ماهية كلية له فيجد نسبتها إلى الوجود بالإمكان كما مر

فصل (١٧) في أن الفعل مقدم على القوة

إن الفصول الماضية أوهمت أن القوة متقدمة على الفعل مطلقا و هذا مذهب أكثر الناس و جلهم حيث زعموا أن المادة قبل الصورة و الجنس قبل الفصل و لا نظام العالم قبل نظامه و ماهية الممكن قبله وجوده و ليس الأمر كذلك.

و الشيخ حكى في الشفاء مذاهب أقوام زعموا أن القوة قبل الفعل و هم تفرقوا في هذا فرقا و تحزبوا أحزابا.

فمنهم من جعل للهيولى وجودا قبل الصورة ثم ألبسها الفاعل كسوة الصورة

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۵۷

إما ابتداء أو لداع دعاه إليه كما ظنه بعض عامة القدماء فقال إن شيئا كالنفس وقع له فلتة إن اشتغل بتدبير الهيولى و تصويرها فلم يحسن التدبير و التصوير فتداركها الباري فأحسن تصويرها.

و منهم من قال إن هذه الأشياء كانت في الأزل تتحرك بطباعها حركة غير منتظمة فأعانها الباري طبيعتها فأخرجها من لا نظام إلى نظام.

و منهم من قال إن القديم هو الظلمة أو الهاوية أو خلاء غير متناه لم يزل ساكنا ثم حرك.

و منهم من قال بالخليط الذي يقول به أنكساغورس و ذلك لأنهم قالوا إن القوة قبل الفعل كما في البزور و النطف و في جميع ما يصنع.

فنقول إن الحال في الأمور الجزئية من الكائنات الفاسدة كالحال في المني و الإنسان من أن للقوة المخصوصة تقدما على الفعل بالزمان و التقدم بالزمان غير معتد به ثم القوة مطلقا متأخرة عن الفعل بوجوه التقدم فإنها لا تقوم بذاتها بل يحتاج إلى جوهر تقوم به و ذلك الجوهر يجب أن يكون بالفعل فإنه ما لم يصر بالفعل لم يكن مستعدا لشيء فإن ما ليس موجودا مطلقا ليس ممكنا أن يقبل شيئا- ثم إن في الوجود أشياء بالفعل لم يكن و لا يكون بالقوة أصلا كالأول تعالى و العقول

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۵۸

الفعالة ثم القوة تحتاج إلى فعل يخرجها إلى الفعل و ليس ذلك الفعل مما يحدث- فإنه يحتاج إلى مخرج آخر و ينتهي لا محالة إلى موجود بالفعل ليس بمحدث كما بين في تناهي العلل و أيضا فإن الفعل يتصور بذاته و القوة يحتاج تصورها إلى تصور الفعل و أيضا فإن الفعل قبل القوة بالشرف و الكمال كيف و الفعل كمال و القوة نقص و كل قوة على فعل فذلك الفعل كمالها و الخير في كل شيء إنما هو مع الكون بالفعل و حيث يكون الشر فهناك ما بالقوة و الشيء لا يكون من كل وجه شرا و إلا لكان معدوما و كل شيء من حيث هو موجود ليس بشر و إنما هو شر من حيث هو عدم كمال

مثل الجهل أو لأنه يوجب في غيره عدما كالظلم- فالقوة لأن لها في الخارج ضربا من الكون يتقوم ماهيتها بالوجود إذ الوجود كما علمت مقدم على الماهية تقدما بالحقيقة فالقوة بما هي قوة لها تحصل بالفعل عقلا- فقد بان أن الفعل مقدم على القوة تقدما بالعلية و بالطبع و بالشرف و بالزمان و بالحقيقة كما أومأنا إليه.

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۵۹

وهم و اندفاع

فإن قلت إن القوة في بعض المواضع خير من الفعل و الفعل شر من القوة فإن القوة على الشر خير من الفعل الذي بإزائه و الكون بالفعل شر أشر من الكون بالقوة شرا كما أن الكون بالفعل خير أخير من الكون بالقوة خيرا إذ لا يكون الشرير شريرا بقوة الشر فيه بل بملكة الشر قلنا صدقت و لكن هذا أمر عارض بالقياس فقوة الشر بما هو قوة و القوة عدم ما فهي شر كما أن الفعل الذي بإزائها كالظلم و المرض و أشباههما من حيث هو بالفعل و الفعل وجود خير لكن الفعل من حيث يؤدي إلى عدم ما عرض له أنه شر فالقوة على ذلك الفعل من جهة أنها عدم أمر يؤدي وجوده إلى عدم شيء آخر كانت خيرا من فعله حيث إن عدم العدم يلزمه وجود فجهة الخيرية في القوة على الشر رجعت أيضا إلى الفعل كما أن جهة الشرية في فعل الشر رجعت إلى القوة

فصل (۱۸) في تحقيق موضوع الحركة و أن موضوعها هل الجسم أم غيره

لما علمت أن الحركة حالة سيالة لها وجود بين القوة المحضة و الفعل المحض- يلزمها أمر متصل تدريجي قطعي لا وجود له على وصف الحضور و الجمعية إلا في الوهم يجب أن يكون شيء ثابت بوجه حتى يعرض له الحركة فأما أن يكون هذا الثابت أمرا بالقوة أو أمرا بالفعل و محال أن يكون بالقوة إذ ما لا وجود له بالفعل لا يوصف بشيء أصلا لا بالقوة و لا بالفعل فبقي أن يكون موضوعها أمرا ثابتا

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۶۰

بالفعل و ذلك إما أن يكون بالفعل من كل وجه أو لا يكون كذلك و الأول محال- إذ الذي يكون بالفعل من كل الوجوه يكون مفارقا لا علاقة بينه و بين المادة أصلا- و كل ما كان كذلك فلا معنى لكونه خارجا من القوة إلى الفعل فلا معنى لكونه متحركا إذ قد حصل له بالوجوب جميع ما يمكن له بالإمكان العام فكل ما هو بالفعل من جميع الوجوه يمتنع عليه الحركة و بعكس النقيض كل ما يصح عليه الحركة ففيه ما بالقوة إذ كل طالب للحركة يطلب شيئا لم يحصل له بعد فلا يصح أن يكون المجرد عن المادة يطلب بالحركة أمرا و أيضا الحركة أمر طار على الشيء المتحرك- و يجب أن يكون في الشيء الذي يطرأ له شيء معنى ما بالقوة فيجب فيما يفرض له الحركة معنى ما بالقوة و المفارق بريء من ذلك فموضوع الحركة يلزمه أن يكون جوهرا مركب الهوية مما بالقوة و مما بالفعل جميعا و هذا هو الجسم.

و اعلم أنه لا يجوز أن يكون الحركة صورة لنوع من الجواهر الجسمانية لوجوه من البيان.

الأول لأن الحركة عرض بل أضعف الأعراض لأنها متحركية الشيء بالمعنى النسبي لا ما به يتحرك الشيء فلا يصح أن يكون صورة لموجود جوهري و لا يتحصل الشيء بما هو أنقص وجودا منه.

و الثاني لأنك علمت أن موضوعها الجسم بالفعل و لا يصح أن يوجد جسم عام مبهم إلا في العقل بل الموجود من

الجسم ما قد تحصل نوعا خاصا.

و الثالث لأن الحركة لا توجد أنواعها بالفعل مستقرة و ما يوجد بالفعل

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۶۱

لا ينوع أمرا بالفعل.

و الرابع أن الحركة لو كانت مقومة لنوع لعدم بالسكون و لعدم بعدم أجزاء تلك الحركة فيكون النوع بالقوة فاحتاج إلى ثابت بالفعل فثبت أن الحركة تعرض للجسم بعد تقومه هذا غاية ما قيل في هذا المقام و ستسمع كلاما فيه تنوير القلب

فصل (۱۹) في حكمة مشرقية

اعلم أن الحركة لما كانت متحركية الشيء لأنها نفس التجدد و الانقضاء- فيجب أن يكون علته القريبة أمرا غير ثابت الذات و إلا لم ينعدم أجزاء الحركة فلم تكن الحركة حركة و التجدد تجددا بل سكونا و قرارا فالفاعل المزاول لها أمر تكون الحركة لازمة له في الوجود بالذات و كل ما كانت الحركة من لوازم وجوده فله ماهية غير الحركة لكن الحركة لا تنفك عنه وجودا و كل ما يكون من لوازم وجود الشيء الخارجي فلم يتخلل الجعل بينه و بين ذلك اللازم- بحسب نحو وجوده الخارجي فيكون وجود الحركة من العوارض التحليلية- لوجود فاعلها القريب فالفاعل القريب للحركة لا بد أن يكون ثابت الماهية متجدد

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۶۲

الوجود و ستعلم أن العلة القريبة في كل نوع من الحركة ليست إلا الطبيعة و هي جوهر يتقوم به الجسم و يتحصل به نوعا و هي كمال أول لجسم طبيعي من حيث هو بالفعل موجود فقد ثبت و تحقق من هذا أن كل جسم أمر متجدد الوجود سيال الهوية و إن كان ثابت الماهية و بهذا يفترق عن الحركة لأن معناها نفس التجدد و الانقضاء و بهذا ثبت حدوث العالم الجسماني و جميع الجواهر الجسمانية و سائر أعراضها فلكية كانت أو عنصرية فما ذكر في الفصل السابق من أن موضوع الحركة لا بد و أن يكون أمرا ثابت الذات صحيح إذا عنى بموضوع الحركة موضوعها بحسب الماهية لأن موضوع التجدد يكون التجدد عارضا له فهو بحسب ذاته و ماهيته غير متجدد أو عنى به موضوع الحركات الغير اللازمة في الوجود كالنقلة و الاستحالة و النمو و ما ذكر أيضا فيه من أن موضوع الحركة مركب من ما بالقوة و ما بالفعل قول مجمل يحتاج إلى تفصيل و هو أن الموضوعية و العروض إن كانا

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۶۳

في الوجود كما في الحركات العارضة للجسم فحق أن موضوعها مركب في الخارج- من أمر به يكون بالفعل موجودا ثابتا مستمرا في كل زمان الحركة و من أمر يكون بالقوة متحركا لأن كل جزء من الحركة يوجد فيه بعد ما لم يكن- و يزول عنه و هو هو بحاله و إن كان العروض بحسب التحليل العقلي كما في اللوازم فالقابل و الفاعل هناك أمر واحد و القوة و الفعلية جهة واحدة أي ما بالقوة عين ما بالفعل كل منهما متضمن للآخر و كما أن ثبات الحركة عين تجددها- و قوتها على الشيء عين فعلية القوة على ذلك الشيء فكذلك حكم ثبات ما به الحركة- و هي الطبيعة الكائنة في الأجسام

فإنه عين تجددها الذاتي و تحقيق هذا المقام أنه لما كانت حقيقة الهيولى هي القوة و الاستعداد كما علمت و حقيقة الصورة الطبيعية لها الحدوث التجددي كما سينكشف لك زيادة الانكشاف فللهيولى في كل آن صورة أخرى بالاستعداد و لكل صورة هيولى أخرى يلزمها بالإيجاب لما علمت أن الفعل مقدم على القوة و تلك الهيولى أيضا مستعدة لصورة أخرى غير الصورة التي توجبها لا بالاستعداد و هكذا لتقدم الصورة على المادة ذاتا و تأخر هويتها الشخصية عنها زمانا فلكل منهما تجدد و دوام بالأخرى لا على وجه الدور المستحيل كما

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۶۴

يستبين عليك كيفيته في مباحث التلازم بينهما و لتشابه الصور في الجسم البسيط- ظن فيه صورة واحدة مستمرة لا على وجه التجدد و ليست كذلك بل هي واحد بالحد و المعنى لا بالعدد الشخصي لأنها متجددة متعاقبة في كل آن على نعت الاتصال لا بأن يكون أمور متباينة متفاصلة ليلزم ما يلزم على أصحاب الجزء

فصل (۳۰) في إثبات الطبيعة لكل متحرك و أنها هي المبدأ القريب لكل حركة سواء كانت الحركة طبيعية أو قسرية أو إرادية

أما إذا كانت الأولى فظاهر أن فاعلها الطبيعة و أما إذا كانت قسرية فلأن القاسر العلة المعدة و المعد علة بالعرض و لذلك يزول القسر و الحركة غير منقطعة بعد و أيضا لا بد من انتهاء القواسر إلى الطبيعة أو الإرادة و أما إذا كانت إرادية- فإن النفس إنما تحرك الجسم باستخدام الطبيعة و كثير من أولي البحث و إن زعموا أن النفس هي الفاعلة القريبة للحركات المنسوبة إلى الإرادة لكن التحقيق أن المبدأ القريب لها بعد تحقق التخيل و الإرادة و الشوق هو القوة المحركة للعضلة و الأوتار و الرباطات و تلك القوة هي بعينها طبيعة تلك الأعضاء و الآلات جعلت مطيعة إياها لأنها منبعثة عن النفس على الأعضاء لتدبير البدن بواسطتها و نحن نتيقن بالوجدان فضلا عن البرهان أن الأمر المميل للجسم و الصارف له من مكان إلى مكان أو من حالة إلى حالة لا يكون إلا قوة فعلية قائمة به و هي المسماة بالطبيعة- فالمبدأ القريب للحركة الجسمية قوة جوهرية قائمة بالجسم إذ الأعراض كلها

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۶۵

تابعة للصورة المقومة و هي الطبيعة و لهذا عرفها الحكماء بأنها مبدأ أول لحركة ما هي فيه و سكونه بالذات لا بالعرض و قد برهنوا أيضا على أن كل ما يقبل الميل من خارج فلا بد و أن يكون فيه ميل طباعي فثبت أن مزاول الحركة مطلقا لا يكون إلا طبيعة و قد علمت أن مباشر الحركة أمر سيال متجدد الهوية و لو لم يكن سيالا متجددا لم يمكن صدور هذه الحركات الطبيعية عنه لاستحالة صدور هذه الحركات الطبيعية عنه لاستحالة صدور المتجدد عن الثابت و الحكماء كالشيخ الرئيس و غيره معترفون بأن الطبيعة ما لم تتغير لا يمكن أن تكون علة الحركة- إلا أنهم قالوا لا بد من لحوق التغير لها من خارج كتجدد مراتب قرب و بعد من الغاية المطلوبة في الحركات الطبيعية و كتجدد أحوال أخرى في الحركات القسرية- و كتجدد الإرادات و الأشواق الجزئية المنبعثة عن النفس على حسب تجدد الدواعي الباعثة لها على الحركة.

أقول ما ذكروه غير مجد في صحة ذلك فإن تجدد هذه الأحوال و تغيرها في آخر الأمر ينتهي لا محالة إلى الطبيعة لما قد

عرفت من انتهاء القسر إلى الطبيعة- و علمت أن النفس لا تكون مبدأ الحركة إلا باستخدام الطبيعة فالتجددات بأسرها منتهية إلى الطبيعة معلولة لها فتجدد ما هي مبدأ له يستدعي تجددها البتة.

فإن قيل إنهم صححوا استناد التغير كالحركة إلى الثابت كالطبيعة على زعمهم بأن أثبتوا في كل حركة سلسلتين إحداهما سلسلة أصل الحركة و الأخرى

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۶۶

سلسلة منتظمة من أحوال متواردة على الطبيعة كمراتب قرب و بعد من الغاية قالوا فالثابت كالطبيعة مع كل شطر من إحدى السلسلتين علة لشطر من الأخرى و بالعكس لا على سبيل الدور المستحيل كما ذكروا في ربط الحادث بالقديم.

أقول هذا الوجه غير كاف في استناد المتغير إلى الثابت و ارتباط الحادث بالقديم- فإن الكلام في العلة الموجبة للحركة لا في العلة المعدة لها و لا بد في كل معلول من علة مقتضية ففرض السلسلتين نعم العون على وجود أمور مخصصة لأجزاء الحركة العارضة للمادة المستعدة لها و كلامنا في العلة الموجبة لأصل الحركة فإن الحركة معلولة و كل معلول لا بد له من موجب لا ينفك و لا يتأخر عنه زمانا و لو كان كل من السلسلتين علة للأخرى يلزم تقدم الشيء على نفسه و لا مخلص عن هذا إلا بأن يذعن بأن الطبيعة جوهر سيال إنما نشأت حقيقتها المتجددة بين مادة شأنها القوة و الزوال و فاعل محض شأنه الإفاضة و الإفضال فلا يزال ينبعث عن الفاعل أمر و ينعدم من القابل ثم يجبره الفاعل بإيراد البدل على الاتصال و أيضا من راجع إلى وجدانه في حال السلسلتين معا بجميع أجزائهما و لا محالة أنهما جميعا متأخرتان في وجودهما عن وجود الطبيعة علم أن الكلام في لحوقهما معا بأمر ثابت عائد من رأس من أنهما من أين حصلتا بعد ما فرض الأصل ثابتا و الأعراض تابعة و هذا على قياس ما ذكر في البرهان المسمى بالوسط و الطرفين على بطلان اللاتناهي في تسلسل العلل من أنه إذا كان جميع الآحاد- ما سوى الطرف الأخير أوساطا من غير أن يكون لها طرف أول فمن أين حصلت تلك السلسلة فهكذا نقول هاهنا إذا لم يكن هاهنا وجود أمر شأنه التجدد و الانقضاء لذاته- فمن أين حصلت المتجددات سواء كانت سلسلة واحدة أو سلاسل و مم حصل تجدد السلسلتين على أن مراتب القرب و البعد التي فرضوها سلسلة أخرى هي ليست غير نفس الحركة فإن تجدد القرب و البعد ليس أمرا غير الحركة جعلا وجودا فقد وضح أن تجدد المتجددات مستند إلى أمر يكون حقيقته و ذاته متبدلة سيالة في ذاتها و حقيقتها و هي الطبيعة لا غير لأن الجواهر العقلية هي فوق التغير و الحدوث و كذا النفس من حيث ذاتها العقلية و أما من حيث تعلقها بالجسم فهي عين الطبيعة كما

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۶۷

سيجيء و أما الأعراض فهي تابعة في الوجود لوجود الجواهر الصورية و أما نفس الحركة فقد علمت أنه لا هوية لها إلا تجدد أمر و تغيره لا المتجدد فهي نفس نسبة التجدد لا الذي به التجدد

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۶۸

فصل (۳۱) في كيفية ربط المتغير بالثابت

لقائل أن يقول إذا كان وجود كل متجدد مسبوقا بوجود متجدد آخر يكون علة تجدده فالكلام عائد في تجدد علته و هكذا في تجدد علة علته فيؤدي ذلك إما إلى التسلسل أو الدور أو إلى التغير في ذات المبدإ الأول تعالى عن ذلك علوا كبيرا لكنا نقول إن تجدد الشيء إن لم يكن صفة ذاتية له ففي تجدده يحتاج إلى مجدد و إن كان صفة ذاتية له ففي تجدده لا يحتاج إلى جاعل يجعله متجددا بل إلى جاعل يجعل نفسه جعلا بسيطا لا مركبا يتخلل بين مجعول و مجعول إليه و لا شك في وجود أمر حقيقته مستلزمة للتجدد و السيلان و هو عندنا الطبيعة و عند القوم الحركة و الزمان و لكل شيء ثبات ما و فعلية ما و إنما الفائض من الجاعل نحو ثباته و فعليته فإذا كان ثبات شيء ثبات تجدده و فعليته فعلية قوته فلا محالة يكون الفائض من الأول عليه- هذا النحو من الثبات و الفعلية كما أن لكل شيء نحوا من الوحدة و هي مساوقة للوجود و عينه فإذا كانت وحدته عين كثرة ما بالقوة أو بالفعل كانت الفائض عليه من الواحد الحق وحدة الكثرة بأحد الوجهين و الذي من الموجودات ثباته عين التجدد هي الطبيعة و الذي فعليته عين القوة الهيولى و الذي وحدته عين الكثرة بالفعل هو العدد و الذي وحدته عين قوة الكثرة هو الجسم و ما فيه فالطبيعة بما هي ثابتة مرتبطة إلى المبدإ الثابت و بما هي متجددة يرتبط إليها تجدد المتجددات- و حدوث الحادثات كما أن الهيولى من حيث لها فعلية ما صدرت عن المبدإ الفعال بانضمام الصورة إبداعا و من حيث إنها قوة و إمكان يستصحب بها الحدوث و الانقضاء و الدثور و الفناء فهذان الجوهران بدثورهما و تجددهما الذاتيتين واسطتان للحدوث

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۶۹

و الزوال في الأمور الجسمانية و بهما يحصل الارتباط بين القديم و الحادث و ينحسم مادة الإشكال التي أعيت الفضلاء في دفعه

فصل (۳۲) في نسبة الحركة إلى المقولات

إذا قلنا حركة في مقولة كذا احتمل وجوها أربعة أحدها أن المقولة موضوع حقيقي لها و الثاني أن الموضوع و إن كان هو الجوهر و لكن بتوسط تلك المقولة- الثالث أن المقولة جنس لها الرابع أن الجوهر يتبدل و يتغير من نوع تلك المقولة إلى نوع أو من صنف إلى صنف آخر تبدلا و تغيرا على التدريج و الحق هو هذا القسم الأخير دون البواقي.

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۷۰

أما الأول

فنقول التسود ليس هو أن ذات السواد يشتد فإن ذات السواد إن بقيت بعينها و لم يحدث فيها صفة فلم يشتد بل هي كما كانت و إن حدثت فيه صفة زائدة و ذاته باقية كما كانت فلا يكون التبدل في ذات السواد بل في صفاته و صفاته غير ذاته و قد فرضنا التبدل في ذاته هذا خلف و إن لم يبق ذاته عند الاشتداد فهو لم يشتد بل عدم و حدث سواد آخر و هذا ليس بحركة فعلم أن موضوع هذه الحركة محل السواد لا نفسه و الاشتداد يخرجه من نوع إلى نوع أو من صنف إلى صنف فله في كل نوع آخر أو صنف آخر و كذا الحركة في المقدار فإن الشيء إذا تزايد مقداره فإما أن يكون هناك مقدار واحد باق في جميع زمان الحركة أو لا يكون فإن كان فالزيادة إما أن تداخله أو تنضم إليه من خارج الأول باطل لاستحالة التداخل و لأنه على فرض ذلك لم يزد المقدار على ما كان و كلامنا فيه و الثاني أيضا باطل لأن ذلك كاتصال

خط بخط ما زاد شيء منهما و لا المجموع على ما كان أولا و إن كان المقدار الأول لا يبقى عند الزيادة فلا يكون هو موضوع بل محله أعني الهيولى فقط أو مع مقدار ما على العموم كما هو التحقيق عندنا فهناك مقادير متعاظمة متتالية على الجسم بلا نهاية بالقوة.

و اعلم أن الإمام الرازي لما نظر في قولهم إن التسود يخرج سوادا من نوعه- زعم أن معناه أنه يخرجه إلى غير السواد و لأجل ذلك قال في بعض تصانيفه إن

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۷۱

اشتداد السواد يخرجه من نوعه و يكون للموضوع في كل آن كيفية بسيطة واحدة لكن الناس يسمون جميع الحدود المقاربة من السواد سوادا و جميع الحدود المقاربة من البياض بياضا و السواد المطلق في الحقيقة واحد و هو طرف خفي و البياض كذلك و المتوسط كالممتزج لكن يعرض لما يقرب من أحد الطرفين أن ينسب إليه و الحس لا يميز فيظن أنها نوع واحد انتهى ما ذكره و قد صوبه بقوله هذا كله حق و صواب لكن يجب طرد القول به في الحركة المقدارية.

أقول فساده مما لا يخفى على من له اطلاع على هذه المباحث و لست أدري أي حد من حدود السواد سواد عنده و البواقي كلها غير سواد مع أن كل واحد من تلك الحدود يوجد بالفعل عند الثبات و السكون و إذا لم يكن سواد فأي شيء كان.

ثم اعترض على قولهم إن للمتحرك في المقدار في كل آن مقدارا آخر بحيث لا يوجد مقدار واحد منهما في زمانين و إلا لم تكن الحركة فيه بأنه يلزم عليهم القول بتتالي الآنات قال و الذي وجدنا في التعليقات جوابا عن ذلك من أن تلك الأنواع بالقوة فيه نظر لأن الأنواع إن لم يكن لها وجود في الخارج لم يكن لحركة الجسم في كيفية واحدة وجود في الخارج فالجسم لا يكون متحركا بل يكون

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۷۲

ممكنا أن يتحرك و إن كانت موجودة بالفعل و قد دل الدليل على تخالفها بالنوع- و أن كلا منها لا يوجد في غير آن و هي متتالية لا يتخللها زمان يلزم ما ذكرناه و التي هذا شأنها كيف يقال إن وجودها بالقوة بل هذا الشك يستدعي حلا أصفى و أشفى من هذا الكلام و سيكون لنا إليه عود عن قريب انتهى أقول إن الموجود من السواد مثلا في أثناء الحركة أمر وحداني متوسط بين الحدود و ذلك مستمر و له فرد زماني متصل تدريجي منطبق على زمان الحركة و لها أفراد آنية وجودها بالقوة القريبة من الفعل و الوجود قد علمت أنه متقدم على الماهية فهاهنا لمطلق

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۷۳

السواد وجود بالفعل لكن هذا الوجود بحيث يصح أن ينتزع العقل منه في كل آن نوعا آخر من السوادات الموجودة بوجودات متمايزة آنية و لا فساد في ذلك بل هذا الوجود للسواد أقوى من الوجودات الآنية حيث يكون مصداقا لأنواع كثيرة و هذا كما أن وجود الحيوان أقوى من وجود النبات لأنه مع وحدته يكون مصداقا لجميع المعاني الموجودة في

النبات و الموجودة فيه التي كل منها يوجد على حدة في موضوع آخر و هكذا حكم الشديد من السواد حيث يوجد فيه كل ما يوجد في السوادات الضعيفة من المعاني بالقوة و كذا المقدار العظيم هذا حكمه و معنى بالقوة و بالفعل هاهنا يرجع إلى الجمع و التفصيل ثم إن الحل الذي اعتمد عليه في هذا المقام أن للسواد في اشتداده تبدلات دفعية للموضوع كل منها يبقى زمانا قليلا لا يدرك بالحس بقاؤه لصغر زمانه فيظن أن له في كل آن فردا آخر و هكذا في الكم- و بالجملة لا بد عنده من القول بنفي الحركة بالحقيقة في هاتين المقولتين.

أقول و هذا مما لا فائدة فيه لدفع الإشكال المذكور لأن مثله يرد على وقوع الحركة في الأين و في الوضع أيضا إلا أن يرتكب فيه وجود الطفرة التي يكذبها

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۷۴

الحس أيضا فالمصير إلى ما ذكرناه فقد ظهر بطلان القسم الأول.

و أما بطلان القسم الثاني

فهو أيضا يعلم مما ذكر لأنه إذا لم يجز كون شيء موضوعا لعارض لم يجز كونه واسطة في العروض إلا أن يعني بكونه واسطة معنى آخر و هو كون الطبيعة المطلقة باعتبار وحدة ما أي وحدة كانت واسطة بينها و بين الموضوع كما ذكر في الحركة المقدارية.

و أما القسم الثالث

و هو كون المقولة جنسا لهذا فقد ذهب إليه بعض فزعموا بأن الأين منه قار و منه غير قار و هو الحركة المكانية و الكيف منه قار و منه سيال و هو الاستحالة و الكم منه قار و منه سيال و هو النمو و الذبول فالسيال من كل جنس هو الحركة و هذا غير صحيح بل الحق أن الحركة تجدد الأمر لا الأمر المتجدد- كما أن السكون قرار الشيء لا الشيء القار لكن هاهنا شيء و هو أن ثبوت الحركة للفرد المتجدد السيال ليس كعروض العرض للموضوع المتقوم بنفسه لا بما يحله بل هي من العوارض التحليلية و العوارض التحليلية نسبتها إلى المعروض نسبة الفصل إلى الجنس و كذا الكلام في نسبة السكون إلى الفرد القار فإذا تقرر هذا فالقول بأن الكيف منه فرد قار و منه فرد سيال حق و صواب و أن الكيف السيال حركة- بمعنى أن ما به الحركة عين وجوده لا أمر زائد عليه أيضا غير بعيد.

ثم إن هؤلاء اختلفوا فمنهم من جعل المخالفة بالسيلان و الثبات مخالفة نوعية محتجين بأن السيالية داخلة في ماهية السيال فيكون في ماهيته مخالفا لما ليس بسيال.

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۷۵

و منهم من جعلها مخالفة بالعوارض لأنه كزيادة خط على خط و الحجتان كلتاهما باطلتان.

أما الأولى فيرد عليها أن البياض داخل في حقيقة الأبيض مع أن امتياز الأبيض عن الأسود قد لا يكون بالفصل المنوع و هذا غير وارد على ما احتججنا به و أما الثانية فيرد عليها أنه ليس كل زيادة غير منوع كزيادة الفصول و كزيادة الآحاد في العدد فإنها زوائد منوعة لكن يجب أن يعلم كيفية زيادة الفصول و امتيازها عن زيادة الخواص المميزة غير المنوعة و إذا بطلت الأقسام الثلاثة فتحقق الرابع- و هو أن المعنى بوقوع الحركة في مقولة أن يكون الموضوع متغيرا من نوع إلى نوع

أو من صنف إلى صنف تدريجيا لا دفعيا

فصل (۳۳) في تعيين أن أي مقولة من المقولات تقع فيها الحركة و أيها لم تقع فيها

و اعلم أن الحركة لكونها ضعيفة الوجود تتعلق بأمور ستة الفاعل و القابل و ما فيه الحركة و ما منه الحركة و ما إليه الحركة و الزمان أما تعلقها بالقابل فبينا و أما تعلقها بالفاعل فقد علمت أيضا بوجهين إذ قد علمت أن تعلقها بالفاعل و القابل على ضربين ضرب يوجب اختلافهما بالحقيقة كما يتخالف مقولة أن يفعل و مقولة أن ينفعل و ضرب لا يوجب اختلافهما كما في لوازم الذوات و لوازم الماهيات كحرارة الصورة النارية و زوجية الأربعة و أما تعلقها بما منه و ما إليه فيستنبط من حدها لأنها موافاة حدود بالقوة على الاتصال و ربما كان

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۷۶

ما منه و ما إليه ضدين و ربما كانت أمورا متقابلة بوجه فلا يجتمعان معا و ربما كان ما منه و ما إليه مما يثبت [يلبث] الحصولان فيهما زمانا حتى يكون عند الطرفين سكون كما في الحركات المنقطعة و ربما لم يكن كالحال في الفلك قال بعض الحكماء و ربما كان المبدأ فيه هو المنتهى بعينه كما في الفلك فباعتبار أن منه الحركة هو المبدأ و باعتبار أن إليه الحركة هو المنتهى و هذا غير صحيح فإن وصول الفلك في الحركة اليومية إلى الوضع اليومي عند الطلوع مثلا غير وضعه الأمسي عنده بالشخص و الهوية بل مثله فيكون المبدأ غير المنتهى بالذات و لا حاجة فيه إلى اعتبار الجهتين إلا عند المقايسة إلى السابق و اللاحق كما في جميع الحدود الآنية فإن كلا منها مبدأ لشيء و منتهى لشيء آخر و اعلم أن تسمية حدود الحركة الوضعية الفلكية بالنقط على المسامحة فإن تلك الحدود بالحقيقة أوضاع آنية وجودها بالقوة إلا أنها قوة قريبة من الفعل أما تعلق الحركة بما فيه

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۷۷

الحركة فهو ألصق حتى ذهب جماعة إلى أنها نفس المقولة التي وقعت فيه الحركة- و ليس ذلك بصحيح مطلقا بل هي كما أشرنا إليه تجدد تلك المقولة نعم هي بعينها مقولة أن ينفعل إذا نسبت إلى القابل و مقولة أن يفعل إذا نسبت إلى الفاعل و لهذا يمتنع أن تقع الحركة في شيء منهما لأنها الخروج عن هيئة

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۷۸

و الترك لهيئة فهي يجب أن يكون خروجا عن هيئة قارة لأنها لو وقعت في هيئة غير

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۷۹

قارة لما كان خروجا عنها بل إمعانا فيها و بالجملة معنى الحركة في مقولة عبارة عن أن يكون للمتحرك في كل آن فرد من تلك المقولة فلا بد لما يقع فيه الحركة من أفراد آنية بالقوة و ليس لتينك المقولتين فرد آني مثلا إن وقعت الحركة في التسخين يجب أن يكون إلى التبريد فيلزم أن يكون الجسم في حالة تسخنه متبردا- مع أنه لم يخرج عن التسخن [التسخين] حتى يكون متحركا فيه و إن كان في أثناء حركته ترك التسخن فالحركة في غير مقولة أن ينفعل و كذا لا

يمكن الحركة في مقولة متى و أما الإضافة فإنها و إن وقع فيها التجدد لكن وجود الإضافة غير مستقل بل الإضافة تابعة لوجود الطرفين فلا حركة فيها بالذات كما مر و كذا الجدة فإن حركتها تابعة لحركة أينية في العمامة أو نحوها فلم يبق من المقولات التي يتصور فيها الحركة إلا أربع عند الجمهور و خمس عندنا الجوهر و الكيف و الكم و الأين و الوضع و السكون يقابلها تقابل الضد أو العدم و تفصيله

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۸۰

في كتاب الشفاء و لكن هذا العدم يصح أن يعطي رسما من الوجود لأن الذي هو عدم بالإطلاق ليس بموجود أصلا و الجسم الذي ليس فيه الحركة و هو بالقوة متحرك فلا محالة له وصف زائد يتميز به عن غيره و لو لم يكن زائدا لما فارقه إذا تحرك- فإذن هذا الوصف للجسم لمعنى ما فيه فلا محالة له فاعل و قابل و ليس كعدم لا حاجة في الاتصاف به إلى شيء كعدم القرنين في الإنسان مما لا ينسب إلى وجود و قوة بخلاف عدم المشي له فإنه يوجد عند ارتفاع علة المشي و له وجود بنحو من الأنحاء و له علة هي بعينها علة الوجود بالقوة و من هاهنا يعلم أن علة الحركة يتضمن فيها معنى العدم كما مرت الإشارة إليه و هذا العدم المعلول ليس هو الأشياء على الإطلاق بل هو لا شيئية شيء في شيء ما معين بحال ما معينة و هي كونه بالقوة

فصل (٣٤) في تحقيق وقوع الحركة في كل واحدة من هذه المقولات الخمس

أما الأين

فوجود الحركة فيه ظاهر

و كذا الوضع

فإن فيه حركة كحركة الجسم المستدير على نفسه-

أما الجسم الذي لا يحيط به مكان

كالجرم الأقصى الذي لا يحف به خلاء و لا ملء إذا استدار على نفسه يكون حركته لا محالة في الوضع إذ لا مكان له عندهم و أما الذي في مكان فإما أن يباين كليته كلية مكانه أو يلزم كليته كلية المكان و يباين أجزاؤه أجزاء المكان فقد اختلف نسبة أجزائه إلى أجزاء مكانه و كل ما كان كذلك فقد تبدل وضعه في مكانه فهذا الجسم تبدل وضعه بحركته المستديرة لكن المقولة التي فيها الحركة لا بد أن يقبل الاشتداد و

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۸۱

الاستكمال و هذا في الأين و الوضع غير ظاهر عند الناس و ذلك متحقق فيهما- فإن كلا منهما يقبل التزيد و التنقص و أما الحركة في الكيف فهو اشتداده أو تضعفه و اعلم أن الحركة كما ذكرناه مرارا هي نفس خروج الشيء من القوة إلى الفعل لا ما به يخرج منها إليه و لذلك قالوا إن التسود ليس سوادا اشتد بل اشتداد الموضوع في سواديته قالوا فليس في الموضوع سوادان سواد أصل مستمر و سواد زائد عليه لامتناع اجتماع المثلين في موضوع واحد بل يكون له في كل

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۸۲

حد مبلغ آخر فيكون هذه الزيادة المتصلة هي الحركة لا السواد إذ لا يخلو إنا إذا فرضنا سوادا فإما أن يكون ذلك السواد بعينه موجودا و قد عرضت له عند الاشتداد زيادة أو لا يكون موجودا فإن لم يكن موجودا فمحال أن يقال ما عدم قد اشتد لأن المتحرك يجب أن يكون ثابت الذات فإن كان السواد ثابت الذات فليس بسيال كما ظن من أنها كيفية واحدة سيالة فظهر من هذا أن لها في كل آن مبلغا آخر فيلزم أن اشتداد السواد يخرجه من نوعه الأول إذ يستحيل أن يشير إلى موجود منه و زيادة عليه مضافة إليه بل كل ما يتعلقه من الحدود فكيفية واحدة بسيطة أقول إذا فرضنا نقطة كرأس مخروط يمر على سطح فهاهنا نقطة واحدة موجودة في زمان الحركة هي مثال الحركة بمعنى التوسط و نقط أخرى يتحد تلك النقطة الواحدة بواحدة واحدة منها بحيث يجامع تعينها المطلق تعينات تلك النقط المفروضة في الحدود فهكذا في كل حركة شيء كالنقطة السيالة مستمرة- و أشياء كنقط مفروضة من وقوع المتحرك في كل واحد من الحدود ففي اشتداد السواد يصح أن يقال من السواد شيء كالأصل مستمر و له وحدة ضعيفة و أشياء كل منها يشتمل على السواد الأصل و على زيادة و لكن بحسب التحليل في العقل لا بحسب الخارج و من هذا يظهر أن السواد من أول اشتداده إلى منتهاه له هوية شخصية واحدة يستكمل في كل حين و قولهم إن الاشتداد يخرجه من نوعه إلى نوع آخر منه و إن له في كل حد نوعا آخر لا ينافي ما ذكرناه إذ وجود هذه الأنواع و امتياز بعضها عن بعض هو بالقوة و بحسب العقل لا بحسب الخارج إذ بحسب الخارج- لا يمكن تحقق نوعين متباينين بالفصل موجودين بوجود واحد بالفعل قال بعضهم و بهذا يعلم أن النفس ليست بمزاج فإن المزاج أمر سيال متجدد له فيما بين كل طرفين أنواع غير متناهية بالقوة و معنى بالقوة أن كل نوع فإنه غير متميز عما يليه بالفعل كما أن النقط و الأجزاء في المسافة غير متميزة بالفعل و كل إنسان

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۸۳

يشعر من ذاته أمرا واحدا بالشخص غير متغير و إن كان بمعنى الاتصال واحدا إلى انقضاء العمر.

أقول هذا القائل كأنه وصل إليه شيء من رائحة تجدد الذات في الإنسان حيث قال و إن كان بمعنى الاتصال واحدا إلى انقضاء العمر إذ الاتصال الزماني- لا ينفك عن التبدل في نفس ذلك المتصل و ستعلم هذا في مستأنف الكلام ثم إن مغايرة النفس للمزاج لا يحتاج إلى ما ذكر فإن لها من قواطع البراهين ما وقع به الاستغناء عن ذلك.

تنبيه و توضيح:

اعلم أن السواد مثلا كما أومأنا إليه من أول اشتداده إلى النهاية له هوية واحدة اتصالية و له في كل آن مفروض معنى نوعي آخر غير ما له قبل و ما له بعد إذ مراتب الاشتداد كمراتب السوادات و الحرارات- أنواع متخالفة عند المشاءين فعلى اعتراف القوم يلزم و يثبت هاهنا أحكام ثلاثة.

الأول لما كان عند الاشتداد حصول أنواع بلا نهاية موجودة بوجود واحد اتصالي

إذ المتصل الواحد له وجود واحد عندهم فقد ثبت و تحقق أن الوجود أمر متحقق في الخارج غير الماهية بمعنى أن الأصل في المتحققية هو الوجود و الماهية معنى كلي معقول من كل وجود منتزعة عنه محمولة عليه متحدة معه ضربا من الاتحاد- و لو كانت الماهية موجودة و الوجود أمرا معقولا انتزاعيا كما ذهب إليه المتأخرون- لزم في صورة الاشتداد وجود أنواع بلا نهاية بالفعل متمايزة بعضها عن بعض

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۸۴

محصورة بين حاصرين و يلزم منه مفاسد تشافع الأجزاء التي لا تتجزأ كما يظهر بالتأمل.

و الثاني أن السواد لما ثبت أن له في حالة اشتداده أو تضعفه هوية واحدة شخصية
ظهر أنها مع وحدتها و شخصيتها تندرج تحت أنواع كثيرة و تتبدل عليه معاني ذاتية و فصول منطقية حسب تبدل الوجود في كماليته أو نقصه و هذا ضرب من الانقلاب و هو جائز لأن الوجود هو الأصل و الماهية تبع له كاتباع الظل للضوء- فليجز مثله في الجوهر.

و الثالث أن هذا الوجود الاشتدادي مع وحدته و استمراره فهو وجود متجدد- منقسم في الوهم
إلى سابق و لاحق و له أفراد بعضها زائل و بعضها حادث و بعضها آت و لكل من أبعاضه المتصلة حدوث في وقت معين و عدم في غيره و ليس اشتماله على أبعاضه كاشتمال المقادير على غير المنقسمات عند القائلين بها لاستحالته بل ذلك الوجود المستمر هو بعينه الوجود المتصل الغير القار و هو بعينه أيضا كل من تلك الأبعاض و الأفراد الآنية فله وحدة سارية في الأعداد لأنها جامعة لها بالقوة القريبة من الفعل فإن قلنا إنه واحد صدقنا و إن قلنا إنه متعدد صدقنا و إن قلنا إنه باق من أول الاستحالة إلى غايتها صدقنا و إن قلنا إنه حادث في كل حين صدقنا- فما أعجب حال مثل هذا الوجود و تجدده في كل آن و الناس في ذهول عن هذا- مع أن حالهم بحسب الهوية مثل هذه الحال و هم متجددون في كل حين لأن إدراكه يحتاج إلى لطف قريحة و نور بصيرة يرى كون ما هو الباقي و ما هو الزائل المتجدد واحدا بعينه و لنصرف العنان إلى إثبات الحركة في الجوهر تتميما لما سبق ذكره فيه.

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۸۵

فنقول لما علمت أن الوجود الواحد قد يكون له شئون و أطوار ذاتية و له كمالية و تنقص و القائلون بالاشتداد الكيفي و الازدياد الكمي و مقابليهما قائلون بأن الحركة الواحدة أمر شخصي في مسافة شخصية لموضوع شخصي و استدلوا عليه بأن الكون في الوسط الواقع من فاعل شخصي و قابل شخصي بين مبدإ و منتهى معينين ليس كونا مبهما نوعيا بل حالة شخصية يتعين بفاعلها و قابلها و سائر ما يكتنفها و كذا المرسوم منه يكون واحدا متصلا لا جزء له بوصف الجزئية و إنما له أجزاء و حدود بالقوة- فنقول إذا جاز في الكم و الكيف و أنواعهما كون أنواع بلا نهاية بين طرفيها بالقوة- مع كون الوجود المتجدد أمرا شخصيا من باب الكم أو الكيف فليجز مثل ذلك في الجوهر الصوري فيمكن اشتداده و استكماله في ذاته بحيث يكون وجود واحد شخصي مستمر متفاوت الحصول في شخصيته و وحدته الجوهرية بحيث ينتزع منه معنى نوع آخر بالقوة في كل آن يفرض و أما الذي ذكره الشيخ و غيره في نفي الاشتداد الجوهري من قولهم لو وقعت حركة في الجوهر و اشتداد و تضعف و ازدياد و تنقص فإما أن يبقى نوعه في وسط الاشتداد مثلا أو لا يبقى فإن كان يبقى نوعه فما تغيرت الصورة الجوهرية في ذاتها بل إنما تغيرت في عارض فيكون استحالة لا تكونا و إن كان الجوهر لا يبقى مع الاشتداد مثلا فكان الاشتداد قد أحدث جوهرا آخر و كذا في كل آن يفرض للاشتداد يحدث جوهرا آخر فيكون بين جوهر و جوهر آخر إمكان أنواع جواهر غير متناهية بالفعل و هذا محال في الجوهر و إنما جاز في السواد و الحرارة حيث كان أمر موجود بالفعل أعني الجسم و أما في الجوهر الجسماني فلا يصح هذا إذ

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۸۶

لا يكون هناك أمر بالفعل حتى فرض في الجوهر حركة انتهى.

فأقول فيه تحكم و مغالطة نشأت من الخلط بين الماهية و الوجود و الاشتباه في أخذ ما بالقوة مكان ما بالفعل فإن قولهم إما أن يبقى نوعه في وسط الاشتداد- إن أريد ببقائه وجوده بالشخص فنختار أنه باق على الوجه الذي مر لأن الوجود المتصل التدريجي الواحد أمر واحد زماني و الاشتداد كمالية في ذلك الوجود و التضعف بخلافها و إن أريد به أن المعنى النوعي الذي قد كان منتزعا من وجوده أولا قد بقي وجوده الخاص به عند ما كان بالفعل بالصفة المذكورة التي له في ذاته فنختار أنه غير باق بتلك الصفة و لا يلزم منه حدوث جوهر آخر أي وجوده بل حدوث صفة أخرى ذاتية له بالقوة القريبة من الفعل و ذلك لأجل كماليته أو تنقصه الوجوديين- فلا محالة يتبدل عليه صفات ذاتية جوهرية و لم يلزم منه وجود أنواع بلا نهاية بالفعل- بل هناك وجود واحد شخصي متصل له حدود غير متناهية بالقوة بحسب آنات مفروضة في زمانه ففيه وجود أنواع بلا نهاية بالقوة و المعنى لا بالفعل و الوجود و لا فرق بين حصول الاشتداد الكيفي المسمى بالاستحالة و الكمي المسمى بالنمو و بين حصول الاشتداد الجوهري المسمى بالتكون في كون كل منهما استكمالا تدريجيا و حركة كمالية في نحو وجود الشيء سواء كان ما فيه الحركة كما أو كيفا أو جوهرا- و دعوى الفرق بأن الأولين ممكنان و الآخر مستحيل تحكم محض بلا حجة فإن

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۸۷

الأصل في كل شيء هو وجوده و الماهية تبع له كما مر مرارا و موضوع كل حركة و إن وجب أن يكون باقيا بوجوده و تشخصه إلا أنة يكفي في تشخص الموضوع الجسماني أن يكون هناك مادة تتشخص بوجود صورة ما و كيفية ما و كمية ما

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۸۸

فيجوز له التبدل في خصوصيات كل منها أ و لا ترى أن تبدل الصورة على مادة واحدة يكون وحدتها مستفادة من واحد بالعموم و هي صورة ما و واحد بالعدد و هو جوهر مفارق عقلي مما جوزه الشيخ و غيره من الحكماء و صرحوا بأن العقل غير منقبض عن استناد وجود المادة المستبقاة في كل آن إلى صورة أخرى بدل الأولى مع انحفاظ تشخصها المستمر بصورة ما لا بعينها و استناد كل صورة شخصية بعينها إلى تلك المادة فإذا جاز ذلك في أصل الجسمية و هي نوع أي الجسم بالمعنى الذي هو مادة غير محمولة و إن لم يكن كذلك بالمعنى الذي يحمل على الأجسام

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۸۹

المتخالفة إذ الجسمية بهذا الاعتبار جنس فليجز مثل ذلك في النوعيات الصورية- التي مادتها القريبة نفس الجسمية الطبيعية و بذلك ينحل إشكال الحركة في مقولة الكم الذي اضطرب المتأخرون في حله حتى أنكرها صاحب الإشراق و متابعوه- حيث قالوا إضافة مقدار إلى مقدار آخر يوجب انعدامه و كذا انفصال جزء

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۹۰

مقداري عن المتصل يوجب انعدامه فالموضوع لهذه الحركة غير باق و الشيخ الرئيس أيضا استصعب ذلك و اعترف بالعجز عن إثبات موضوع ثابت في النبات بل في الحيوان لهذه الحركة حيث قال في بعض رسائله المكتوبة إلى بعض تلاميذه- و قد سأله عن هذه المسألة بهذه العبارة أما الشيء الثابت في الحيوانات فلعله أقرب إلى البيان و لي في الأصول المشرقية خوض عظيم في التشكيك ثم في الكشف- و أما في النبات فالبيان أصعب و إذا لم يكن ثابتا كان تميزه ليس بالنوع فيكون بالعدد ثم كيف يكون بالعدد إذا كان استمراره في مقابل الثبات غير متناهي القسمة بالقوة و ليس قطع أولى من قطع فكيف يكون عدد غير متناه متجددا في زمان محصور لعل العنصر هو الثابت ثم كيف يكون ثابتا و ليس الكم يتجدد على عنصر بل يرد عنصر على عنصر بالتغذية فلعل الصورة الواحدة يكون لها أن يكتسيها مادة و أكثر منها- و كيف يصح هذا و الصورة الواحدة معينة لمادة واحدة و لعل الصورة الواحدة محفوظة في مادة واحدة أولى يثبت إلى آخر مدة بقاء الشخص و كيف يكون هذا

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۹۱

و أجزاء النامي تتزايد على السواء فيصير كل واحد من المتشابهة الأجزاء أكثر مما كان و القوة سارية في الجميع ليس قوة البعض أولى من أن يكون الصورة الأصلية- دون قوة البعض الآخر فلعل قوة السابق وجودا هو الأصل المحفوظ لكن نسبتها إلى السابق كنسبة الأخرى إلى اللاحق فلعل النبات الواحد بالظن ليس واحدا بالعدد في الحقيقة بل كل جزء ورد دفعة هو آخر بالشخص متصل بالأول أو لعل الأول هو الأصل يفيض منه التالي شبيها به فإذا بطل الأصل بطل ذلك من غير انعكاس و لعل هذا يصح في الحيوان أو أكثر الحيوان و لا يصح في النبات- لأنها لا تنقسم إلى أجزاء كل واحد منها قد يستقل في نفسه أو لعل للحيوان و النبات أصلا غير مخالط لكن هذا مخالف للرأي الذي يظهر منا أو لعل المتشابه

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۹۲

بحسب الحس غير متشابه في الحقيقة و الجوهر الأول ينقسم في الحوادث من بعد انقساما لا يعدمه مع ذلك اتصالا و فيه المبدأ الأصلي أو لعل النبات لا واحد فيها بالشخص مطلقا إلا زمان الوقوف الذي لا بد منه فهذه أشراك و حبائل إذا حام حواليها العقل و فرع عليها و نظر في أعطافها رجوت أن يجد من الله مخلصا إلى جانب الحق و أما ما عليه الجمهور من أهل النظر فليجتهد كما عنينا في أن يتعاون على درك الحق في هذا و لا ييأس من روح الله انتهى كلامه.

فعلم من ذلك أنه متحير في هذه المسألة ثم كتب إليه ذلك التلميذ أو غيره- إن أنعم الشيخ أدام الله علوه بإتمام الكلام في إثبات شيء ثابت في سائر الحيوانات سوى الإنسان و في النبات كانت المنة أعظم فكتب في جوابه إن قدرت انتهى فعلم أن ذلك أمر تحقيقه غير مقدور عليه للشيخ قدس سره و وجه الانحلال أن موضوع هذه الحركة هو الجسم المتشخص لا المقدار المتشخص و تشخص الجسم يلزمه مقدار ما في جملة ما يقع من حد إلى حد كما قالته الأطباء في عرض المزاج الشخصي- و الحركة واقعة في خصوصيات المقادير و مراتبها فما هو الباقي من أول الحركة إلى

آخرها غير ما هو المتبدل و الفصل و الوصل لا يعدمان إلا المقدار المتصل المأخوذ

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۹۳

بلا مادة طبيعية بحسب الوهم أو الجسمية المجردة عن الزوائد الصورية لأن وجودها الشخصي بما هي جسمية فقط يقتضي مقدارا معينا و أما الجسم الطبيعي النوعي المتقوم من الجسمية و صورة أخرى ينحفظ نوعه بالصورة المعينة المنوعة التي هي مبدأ الفصل الأخير له مع جسمية ما التي بإزاء جنسه القريب و الجنس يعتبر مبهما و الفصل محصلا فتبدل آحاد الجنس و المادة لا يقدح في بقاء الموضوع ما دامت الصورة باقية و قولهم انضمام شيء مقداري إلى شيء مقداري يوجب إبطاله إنما يصح فيما لكل واحد وجود بالفعل فأضيف أحدهما إلى الآخر و غير صحيح إذا كانا بالقوة إضافة تدريجية

فصل (۳۵) في توضيح ما ذكرنا في تحقيق الحركة الكمية

اعلم أن كل ما يتقوم ذاته من عدة معان فله تمامية بما هو

كالفصل الأخير له فتعينه محفوظ ما دام فصله الأخير متعين و باقي المقومات لماهية من الأجناس و الفصول التي هي من لوازم وجوده و أجزاء ماهيته غير معتبرة فيه على الخصوص

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۹۴

فتبدلها لا يقدح في بقاء ذاته فالاتصال و قبول الابعاد مثلا فصل للجسم بما هو جسم- بالمعنى الذي هو به مادة و هو في ذاته نوع برأسه و له قوة كالهيولى الأولى إذ هي قوة الاتصال و مقابله و تماميته هو كونه بالفعل و تبدله يوجب تبدل الجسم بما هو جسم فقط و كذلك النامي فصل للجسم النامي و به تمامية ذاته و ليس تماميته بمجرد الجسمية بل هي مبدأ قوته و حامل إمكانه فلا جرم تبدل أفراد الجسمية لا يوجب تبدل ذات الجوهر النامي لأنها معتبرة فيه على وجه العموم و الإطلاق لا على وجه الخصوصية و التقييد و هكذا حكم الحيوان و تقومه من النامي و الحساس- و كذا كل ما يتقوم وجوده من شيء كالمادة و من شيء كالصورة مثل الإنسان بحسب نفسه و بدنه فالنامي إذا تبدلت مقاديره فعند ذلك يتبدل جسميته بشخصها و لا يتبدل ذاته و جوهره النامي بشخصه فهو بما هو جسم طبيعي مطلق قد انعدم شخصه عند النمو و الذبول و بما هو جسم طبيعي نام لم ينعدم شخصه لا هو و لا جزؤه لأن ما هو جزؤه ليس إلا مطلق الجسمية في أي فرد تحققت على الاتصال الوجودي و على هذا القياس حكم بقاء الحيوان ببقاء الجوهر الحساس فيه و هو نفسه الحساسة- ففي سن الشيخوخة يزول كثير من القوى النباتية و الشخص بعينه باق فإذا أحكمت هذه القاعدة و تقررت لديك فقد علمت بوجود الحركة في الكم و أن الموضوع في النمو و الذبول هو الجسم بما هو جسم نوعي و أما في التخلخل و التكاثف

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۹۵

فهي الهيولى الأولى و علمت أيضا أن جوهريات الأشياء الواقعة في عالم الكون و هو جملة ما في عالم الأجسام مما يجوز فيه التغير و الدثور بعد ما كان منحفظا فيها شيء كالأصل و العمود و هو كوجود الفصل الأخير في الطبائع المركبة

لأن وجوده يتضمن لوجود جميع تلك المعاني المسماة بذاتيات هذا النوع التي تثبت لأنواع أخرى موجودة بوجودات متعددة بالفعل مختلفة بالماهية فمبدأ الفصل الأخير للنوع الكامل كالإنسان مثلا له كمالية في الوجود يوجد له مجتمعة كل ما يوجد في الأنواع- التي دونها في الفضيلة الوجودية متفرقة لأن هذا تمام تلك الأنواع و تمام الشيء مشتمل عليه مع ما يزيد و نحن لما حكمنا بوجود الحركة الذاتية في جميع الطبائع الجسمانية كما سيتضح زيادة الاتضاح بالبراهين فلا جرم حكمنا أيضا بأن لكل طبيعة فلكية أو عنصرية جوهرا عقليا ثابتا كالأصل و جوهرا يتبدل وجوده و نسبة ذلك الجوهر العقلي إلى هذه الطبيعة الجسمانية كنسبة التمام إلى النقص و نسبة الأصل إلى الفرع و الله أقرب إلينا من كل قريب و تلك الجواهر العقلية بمنزلة أضواء و أشعة للنور الأول الواجبي لأنها صور ما في علم الله و ليست لها وجودات

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج٣، ص ٩٦

مستقلة بأنفسها لأنفسها و إنما هي وجودات متعلقة الذوات بالحق مثال ذلك الصور العلمية التي توجد في أذهاننا و لهذا ذكرت الحكماء أن المحسوس بما هو محسوس وجوده في ذاته هو بعينه وجوده للجوهر الحساس و المعقول بما هو معقول وجوده في نفسه وجوده للجوهر العاقل و ذلك أمر محقق عند الحكماء الشامخين و العلماء الراسخين و إن اشمأز عنه طبائع القاصرين و موضع بيانه موضع آخر فلنرجع إلى ما كنا فيه فنقول الحق أن الحركة كما يجوز في الكم و الكيف يجوز في الصور الجسمانية و كما أن كلا من هذه الأعراض القارة و غير القارة المسماة بالمشخصات معتبرة في بقاء الجسم الطبيعي على وجه غير معتبرة على وجه آخر إذ الباقي من كل واحد منها في موضوع الحركة قدر مشترك في ما بين طرفين و المتبدل منه خصوصيات الحدود المعينة فكذا الحال في الجوهر الصوري و كما أن

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج٣، ص ٩٧

للسواد عند اشتداده فردا شخصيا زمانيا مستمرا متصلا بين المبدإ و المنتهى منحفظا وحدته بواحد بالعدد كمعروض السواد و واحد بالإبهام و هو مطلق سواديته و المجموع هو الجسم الأسود الذي هو موضوع هذه الحركة فإن المتحرك في السواد- لا بد أن يكون جسما أسود لا غير و له حدود مخصوصة غير متناهية بالقوة بين طرفين- متخالفة بالمعنى و الماهية عندهم فكذلك للجوهر الصوري عند استكماله التدريجي- كون واحد زماني مستمر باعتبار و متصل تدريجي باعتبار و له حدود كذلك و البرهان على بقاء الشخص هاهنا كالبرهان على بقاء الشخص هناك فإن كلا منهما متصل واحد زماني و المتصل الواحد له وجود واحد و الوجود عين الهوية الشخصية عندنا و عند غيرنا ممن له قدم راسخ في الحكمة و لو لم يكن الحركة متصلة واحدة- كان الحكم بأن السواد في اشتداده غير باق حقا و كذا في الصورة الجوهرية عند استكمالها و ليس الأمر كذلك و السر فيه ما مر من أن الوجود الخاص لكل شيء هو الأصل و هو متعين بذاته و قد يكون ذا مقامات و درجات بهويته و وحدته و له بحسب كل مقام و درجة صفات ذاتية كلية و اتفقت له مع وحدته معان مختلفة- منتزعة عنه متحدة معه ضربا من الاتحاد.

تفريع فالحركة بمنزلة شخص روحه الطبيعة كما أن الزمان شخص روحه الدهر

فالطبيعة بالقياس إلى النفس بل العقل كالشعاع من الشمس يتشخص بتشخصها

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۹۸

بحث و تحصيل:

و لعلك تقول إيرادا على ما ذكرناه من أن الفاعل القريب لكل حركة و كل فعل جسماني هو الطبيعة لا غير أنه لو استحالت الطبيعة محركة للأعضاء خلاف ما يوجبه ذاتها طاعة للنفس فوجب أن لا يحدث إعياء عند تكليف النفس إياها خلاف مقتضاها و لما تجاذب مقتضى النفس و مقتضى الطبيعة عند الرعشة و المرض فاعلم و تيقن أن الطبيعة التي هي قوة من قوى النفس- التي تفعل بتوسطها بعض الأفاعيل هي غير الطبيعة الموجودة في عناصر البدن و أعضائه بالعدد فإن تسخير النفس و استخدامها للأولى ذاتي لأنها قوة منبعثة عن ذاتها و للأخرى عرضي قسري و إنما يقع الإعياء و الرعشة و نحوهما بسبب تعصي الثانية عن طاعة النفس أحيانا فلها في البدن طبيعتان مقهورتان إحداهما طوعا

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۹۹

و الأخرى كرها و لها أيضا ضربان من القوى و الخوادم الطبيعية تفعل بإحداهما الأفاعيل المسماة بالطبيعية كمبادئ الحركات الطبيعية الكيفية و الكمية من الجذب و الدفع و الإمساك و الهضم و الإحالة و النمو و التوليد و غيرها و هي التي تخدمها طوعا و إسلاما و تفعل بالأخرى الأفاعيل المسماة بالاختيارية كمبادئ الحركات

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۱۰۰

الاختيارية الأينية و الوضعية كالكتابة و المشي و القعود و القيام و هي التي تخدمها كرها و قسرا و هذان جندان من عالم الحركات مقهورتان لها بما هي نفس حيوانية- و لها بما هي نفس عقلية جنود و خوادم أخرى من عالم الإدراكات جميعها يخدمها طوعا و رضا و هي كمبادئ الإدراكات الوهمية و الخيالية و الحسية و مبادئ الأشواق و الإرادات الحيوانية و النطقية و هذه الطبيعة المطيعة للنفس مع قواها و فروعها التابعة لها باقية مع النفس و الأخرى بائدة هالكة و في هذا سر المعاد الجسماني- كما سيأتي تحقيقه إن شاء الله تعالى

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۱۰۱

فصل (٣٦) في استئناف برهان آخر على وقوع الحركة في الجوهر

اعلم أن الطبيعة الموجودة في الجسم لا تفيد شيئا من الأمور الطبيعية فيه لذاتها لأنها لو كانت تفعل في جسمها لكان لها فعل من دون وساطة الجسم- و التالي باطل فالمقدم مثله أما بيان بطلان التالي فلأنها قوة جسمانية و لو فعلت من غير وساطة الجسم لم تكن جسمانية بل مجردة و أما بيان حقية الملازمة فلأن الطبائع و القوى لا تفعل إلا بمشاركة المادة و الوضع و برهانه أن الإيجاد متقوم بالوجود متأخر عنه إذ الشيء ما لم يوجد لم يتصور كونه موجدا فكونه موجدا متفرع على كونه موجودا فالشيء إذا كان نحو وجوده متقوما بالمادة فكذلك نحو إيجاده متقوم بها ثم إن وجود المادة وجود وضعي و توسطها في فعل أو انفعال عبارة عن توسط وضعها في ذلك فما لا وضع لها بالقياس إليه لم يتصور لها فعل فيه و لا انفعال له منها فلو كان لقوة فعل بدون مشاركة الوضع لكانت مستغنية عن المادة في فعلها- و كل مستغن عنها في الفعل مستغن في الوجود فكانت مجردة عنها هذا خلف و يلزم من هذا أن لا يكون للطبيعة فعل في نفس المادة التي

وجدت فيها إذ لا وضع للمادة بالقياس إلى ذاتها و إلى ما حل في ذاتها و إلا لكان لذي الوضع وضع آخر هذا محال فكل ما يفعل المادة أو يفعل في المادة فيمتنع أن يكون وجودها ماديا فالطبيعة الجسمانية يمتنع أن يكون لها فعل في مادتها و إلا لتقدمت المادة الشخصية على المادة

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۱۰۲

فإذن جميع الصفات اللازمة للطبيعة من الحركة الطبيعية و الكيفيات الطبيعية- كالحرارة للنار و الرطوبة للماء من لوازم الطبيعة من غير تخلل جعل و تأثير بينها و بين هذه الأمور فلا بد أن يكون في الوجود مبدأ أعلى من الطبيعة و لوازمها و آثارها- و من جملة آثارها اللازمة نفس الحركة فيكون الطبيعة و الحركة معين في الوجود فالطبيعة يلزم أن تكون أمرا متجددا في ذاتها كالحركة بل الحركة نفس تجددها اللازم و كذا الكيف الطبيعي و الكم الطبيعي يكون حدوث كل منهما مع حدوث الطبيعة و بقاؤها مع بقائها و كذلك في سائر الأحوال الطبيعية و معيتها مع الطبيعة

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۱۰۳

في الحدوث و التجدد و الدثور و البقاء إلا أن فيض الوجود يمر بواسطة الطبيعة عليها و هذا معنى ما قالوا في كيفية تقدم الصورة على المادة إنها شريكة علة الهيولى- لا أن الصورة فاعلة لها بالاستقلال أو واسطة أو آلة متقدمة عليها لأنهما معا في الوجود و هكذا حكم الطبيعة مع هذه الصفات الطبيعية التي منها الحركة فيلزم تجدد الطبيعة و استحالتها في جميع الأجسام فإن الأوضاع المتجددة للفلك تجددها بتجدد الطبيعة الفلكية كالاستحالات الطبيعية و الحركات الكمية التي في العنصريات من البسائط و المركبات.

برهان آخر مشرقي:

كل جوهر جسماني له نحو وجود مستلزم لعوارض ممتنعة الانفكاك عنه نسبتها إلى الشخص نسبة لوازم الفصول الاشتقاقية إلى الأنواع و تلك العوارض اللازمة هي المسماة بالمشخصات عند الجمهور و الحق أنها علامات للتشخص و معنى العلامة هاهنا العنوان للشيء المعبر بمفهومه عن ذلك كما يعبر عن الفصل الحقيقي الاشتقاقي بالفصل المنطقي كالنامي للنبات- و كالحساس للحيوان و الناطق للإنسان فإن الأول عنوان للنفس النباتية و الثاني للنفس الحيوانية و الثالث للنفس الناطقة و تلك النفوس فصول اشتقاقية و كذا حكم سائر الفصول في المركبات الجوهرية فإن كلا منها جوهر بسيط يعبر عنه بفصل

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۱۰۴

منطقي كلي من باب تسمية الشيء باسم لازمة الذاتي و هي بالحقيقة وجودات خاصة بسيطة لا ماهية لها و على هذا المنوال لوازم الأشخاص في تسميتها بالمشخص فإن التشخص بنحو من الوجود إذ هو المتشخص بذاته و تلك اللوازم منبعثة عنه انبعاث الضوء من المضيء و الحرارة من الحار و النار فإذا تقرر هذا فنقول كل شخص جسماني يتبدل عليه هذه المشخصات كلا أو بعضا كالزمان و الكم و الوضع و الأين و غيرها فتبدلها تابع لتبدل الوجود المستلزم إياها بل عينه بوجه فإن وجود كل طبيعة جسمانية يحمل عليه بالذات أنه الجوهر المتصل المتكمم الوضعي المتحيز الزماني

لذاته فتبدل المقادير و الألوان و الأوضاع يوجب تبدل الوجود الشخصي الجوهري الجسماني و هذا هو الحركة في الجوهر إذ وجود الجوهر جوهر كما أن وجود العرض عرض.

تنبيه تمثيلي:

إن كل جوهر جسماني له طبيعة سيالة متجددة و له أيضا أمر ثابت مستمر باق نسبته إليها نسبة الروح إلى الجسد و هذا كما أن الروح الإنساني لتجرده باق و طبيعة البدن أبدا في التحلل و الذوبان و السيلان و إنما هو متجدد الذات الباقية بورود الأمثال على الاتصال و الخلق لفي غفلة عن هذا بل هم في لبس من خلق من جديد و كذلك حال الصور الطبيعية للأشياء فإنها متجددة من حيث وجودها المادي الوضعي الزماني و لها كون تدريجي غير مستقر بالذات و من حيث وجودها العقلي و صورتها المفارقة الأفلاطونية باقية

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۱۰۵

أزلا و أبدا في علم الله تعالى و لست أقول إنها باقية ببقاء أنفسها بل ببقاء الله تعالى لا بإبقاء الله تعالى إياها و بين المعنيين فرقان كما سيأتي لك تحقيقه في موضعه- فالأول وجود دنيوي بائد داثر لا قرار له و الثاني وجود ثابت عند الله غير داثر و لا زائل لاستحالة أن يزول شيء من الأشياء عن علمه تعالى أو يتغير علمه تعالى إن في هذا لبلاغا لقوم عابدين

فصل (۲۷) في هدم ما ذكره الشيخ و غيره من أن الصور الجوهرية لا يكون حدوثها بالحركة بوجه آخر

حاصل ما ذكروه كما مر أن الصورة لا تقبل الاشتداد و ما لا يقبل الاشتداد يكون حدوثها دفعيا و ذلك لأنها إن قبلت الاشتداد فإما أن يكون نوعها باقيا في

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۱۰۶

وسط الاشتداد أو لا يبقى فإن بقي فالتغير لم يكن في الصورة بل في لوازمها و إن لم يبق فذلك عدم الصورة لا اشتدادها ثم لا بد و أن يحصل عقيبها صورة أخرى فتلك الصور المتعاقبة إما أن يكون فيها ما يوجد أكثر من آن واحد أو لا يكون فإن وجد فقد سكنت تلك الحركة و إن لم يوجد فهناك صور متعاقبة متتالية آنية الوجود- و يمكن تحليل هذه الحجة إلى حجتين إحداهما أنه يلزم تتالي الآنات و هي منقوضة بالحركة في الكيف و غيره و الثانية أن الحركة تستدعي وجود الموضوع- و المادة وحدها غير موجودة فلا يصح عليها الحركة في الصورة بخلاف الكيف لأن الموضوع في وجوده غني عن الكيف فيصح الحركة فيه فإذا تقررت الحجة بهذا الطريق وقع الكلام الأول لغوا ضائعا فالعمدة في هذا الباب هذه الحجة و بيانها أن الحركة في الصورة إنما تكون بتعاقب صور لا يوجد واحدة منها أكثر من آن- و عدم الصورة يوجب عدم الذات فإذن لا يبقى شيء من تلك الذوات زمانا و كل متحرك باق في زمان الحركة و فيه بحث لأنه منقوض بالكون و الفساد فإن قوله عدم الصورة يوجب عدم الذات إن عنى بها أن عدمها يوجب عدم الجملة الحاصلة منها و من محلها فذلك حق و لكن المتحرك ليس تلك الجملة حتى يضر عدم الجملة- بل المتحرك هو المحل مع صورة ما أية صورة كانت كما أن المتحرك في الكم هو محل الكم مع كمية ما و إن عنى أن عدم الصورة يوجب عدم المادة فالأمر ليس كذلك و إلا لكانت المادة حادثة في كل صورة كائنة بعد ما لم يكن سواء كانت دفعية أو تدريجية و

كل حادث فله مادة فيلزم مواد حادثة إلى غير النهاية و ذلك محال و مع ذلك فإن لم يوجد هناك شيء محفوظ الذات كان الحادث غنيا عن المادة- و إن وجد فيها شيء محفوظ الذات لم يكن زوال الصورة موجبا لعدمه.

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۱۰۷

ثم من العجب أن الشيخ لما أورد على نفسه سؤالا في باب كيفية تلازم الهيولى و الصورة و هو أن الصورة النوعية زائلة فيلزم من زوالها عدم المادة.

أجاب عنه بأن الوحدة الشخصية للمادة مستحفظة بالوحدة النوعية للصورة- لا بالوحدة الشخصية فإذا كان هذا قول الشيخ فبتقدير أن تقع الحركة في الصورة- فلا يلزم من تبدل تلك الصورة عدم المادة بل الحق أن المادة باقية و الصورة أيضا باقية بوجه التجدد الاتصالي التي لا تنافي الشخصية كما صرحوا في بيان تشخص الحركة التوسطية و قولهم أن كل مرتبة من الشدة و الضعف نوع آخر يراد بها ما يكون بالفعل متميزا عن غيرها في الوجود و هذا لا ينافي كون السواد عند اشتداده شخصا واحدا يكون الأنواع الغير المتناهية فيه بالقوة و كذا حال الصور في تبدلها الاتصالي.

ثم إن الشيخ أورد حجة أخرى غيرهما و بين ضعفها هي أن الجوهر لا ضد له فلا يكون فيه حركة لأن الحركة سلوك من ضد إلى ضد ثم قدح فيها بأنا إن اعتبرنا في المتضادين تعاقبهما على موضوع واحد فالصورة لا ضد لها و إن لم يعتبر ذلك بل يكتفى بتعاقبهما على المحل كان للصورة ضد لأن المائية و النارية معنيان وجوديان مشتركان في محل يتعاقبان عليه و بينهما غاية الخلاف

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۱۰۸

فصل (۳۸) في تأكيد القول بتجدد الجواهر الطبيعية المقومة للأجرام السماوية و الأرضية

و لعلك تقول هذا إحداث مذهب لم يقل به أحد من الحكماء فإن الأمر الغير القار منحصر في الزمان و الحركة و اختلفوا في أن أيهما غير قار بالذات و الآخر كذلك بالعرض فالجمهور على أن هذا صفة الزمان و الحركة تابعة له في عدم قرار الذات و ذهب صاحب الإشراق إلى العكس و أما كون الطبيعة جوهرا غير ثابت الذات فلم يقل به أحد.

فاعلم أولا أن المتبع هو البرهان و العاقل لا يحيد عن المشهور ما وجد عنه محيصا.

و ثانيا أن كلامهم يحمل على أنه مبني على الفرق بين حال الماهية و حال الوجود فالحركة و الزمان أمر ماهيته ماهية التجدد و الانقضاء و الطبيعة إنما وجودها

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۱۰۹

وجود التجدد و الانقضاء و لها ماهية قارة.

و ثالثا أن الحركة عبارة عن خروج الشيء من القوة إلى الفعل تدريجا لا الشيء الخارج عنها إليه و هو معنى نسبي و الأمور النسبية و الإضافية تجددها و ثباتها كوجودها و عدمها تابعان لتجدد ما نسب إليه و ثباته فضلا عن نفس النسبة و الإضافة كمفهوم الانقضاء و التجدد فهاهنا ثلاثة أشياء تجدد شيء و شيء به التجدد و شيء متجدد و الأول معنى الحركة و الثاني المقولة و الثالث الموضوع و كذا خروج الشيء من القوة أو حدوث الشيء لا دفعة معناهما غير معنى

الخارج من القوة كذلك أو الحادث و غير الذي به الخروج و الحدوث و كما أن في الأبيض أمورا ثلاثة أبيضية و هي معنى نسبي انتزاعي و بياض و شيء ذو بياض- فكذلك فيما نحن فيه فالخروج التجددي من القوة إلى الفعل هو معنى الحركة و وجودها في الذهن لا بحسب الخارج و أما ما به الخروج منها إليه أولا فهي نفس

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۱۱۰

الطبيعة و أما الشيء القابل للخروج فهي المادة و أما المخرج فهو جوهر آخر ملكي أو فلكي و أما قدر الخروج فهو الزمان فإن ماهيته مقدار التجدد و الانقضاء و ليس وجوده وجود أمر مغاير للحركة على قياس الجسم التعليمي بالنسبة إلى الجسم الطبيعي كما سيجيء من الفرق بينهما بالتعين الامتدادي و عدمه.

و أما رابعا فقولك هذا إحداث مذهب لم يقل به حكيم كذب و ظلم فأول حكيم قال في كتابه العزيز هو الله سبحانه و هو أصدق الحكماء حيث قال **وَ تَرَى الْجِبالَ تَحْسَبُها جامِدَةً وَ هِيَ تَمُرُّ مَرَّ السَّحابِ** و قال **بَلْ هُمْ فِي لَبْسٍ مِنْ خَلْقٍ جَدِيدٍ** و قوله إشارة إلى تبدل الطبيعة **يَوْمَ تُبَدَّلُ الْأَرْضُ غَيْرَ الْأَرْضِ** و قوله تعالى **فَقالَ لَها وَ لِلْأَرْضِ ائْتِيا طَوْعاً أَوْ كَرْهاً قالَتا أَتَيْنا طائِعِينَ** و قوله **كُلٌّ أَتَوْهُ داخِرِينَ** و قوله **عَلى أَنْ نُبَدِّلَ أَمْثالَكُمْ وَ نُنْشِئَكُمْ فِي ما لا تَعْلَمُونَ** و قوله **إِنْ**

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۱۱۱

يَشَأْ يُذْهِبْكُمْ وَ يَأْتِ بِخَلْقٍ جَدِيدٍ* و قوله **كُلٌّ إِلَيْنا راجِعُونَ** إلى غير ذلك من الآيات المشيرة إلى ما ذكرناه و مما يشير إلى تجدد الطبائع الجسمانية قوله تعالى **وَ هُوَ الْقاهِرُ فَوْقَ عِبادِهِ وَ يُرْسِلُ عَلَيْكُمْ حَفَظَةً حَتَّى إِذا جاءَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ- تَوَفَّتْهُ رُسُلُنا وَ هُمْ لا يُفَرِّطُونَ** وجه الإشارة أن ما وجوده مشابك لعدمه و بقاؤه متضمن لدثوره يجب أن يكون أسباب حفظه و بقائه بعينها أسباب هلاكه و فنائه و لهذا كما أسند الحفظ إلى الرسل أسند التوفي إليهم بلا تفريط في أحدهما و إفراط في الآخر و في كلمات الأوائل تصريحات و تنبيهات عليه فلقد قال معلم الفلاسفة اليونانية في كتابه المعروف بكتاب أثولوجيا معناه معرفة الربوبية إنه لا يمكن أن يكون جرم من الأجرام ثابتا قائما مبسوطا كان أو مركبا إذا كانت القوة النفسانية غير موجودة فيه و ذلك أن من طبيعة الجرم السيلان و الفناء فلو كان العالم كله جرما لا نفس فيه و لا حياة لبادت الأشياء و هلكت هذه عبارته و هي ناصة على أن الطبيعة الجسمانية عنده جوهر سيال و أن الأجسام كلها بائدة زائلة في ذاتها و الأرواح العقلية باقية كما أشرنا إليه و قال في موضع آخر منه إن كانت النفس

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۱۱۲

جرما من الأجرام أو من خير الأجسام [الأجرام] لكانت متقضية سيالة لا محالة لأنها تسيل سيلانا تصير الأشياء كلها إلى الهيولى فإذا ردت الأشياء كلها إلى الهيولى و لم يكن للهيولى صورة تصورها و هي علتها بطل الكون فبطل العالم إذا كان جرما محضا و هذا محال انتهى و هذا أيضا صريح في تجدد الأجسام كلها و فيه إشارة إلى ما مر سابقا من أن الهيولى شأنه العدم فكلما فاضت عليها صورة من المبدإ انعدمت فيها ثم أقامها بإيراد البدل و مما يدل على ذلك رأي زيتون الأكبر و هو من أعاظم الفلاسفة الإلهيين حيث قال إن الموجودات باقية داثره أما بقاؤها فبتجدد صورها و أما دثورها

فبدثور الصورة الأولى عند تجدد الأخرى و ذكر أن الدثور قد لزم الصورة و الهيولى انتهى ما ذكره بنقل الشهرستاني في كتاب الملل و النحل- و سننقل أقوال كثير من أساطين الحكماء الدالة على تجدد الأجسام و دثورها و زوالها في مستأنف الكلام إن شاء الله تعالى و لنا أيضا رسالة معمولة في حدوث العالم- بجميع ما فيه حدوثا زمانيا و من أراد الاطلاع على ذلك فليرجع إلى تلك الرسالة- و مما يؤيد ما ذكرناه قول الشيخ العربي في فصوص الحكم و من أعجب الأمر أن الإنسان في الترقي دائما و هو لا يشعر بذلك للطافة الحجاب و رقته و تشابه

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۱۱۳

الصور مثل قوله تعالى **وَ أُتُوا بِهِ مُتَشٰابِهاً** و قال في الفتوحات فالموجود كله متحرك على الدوام دنيا و آخرة لأن التكوين لا يكون إلا عن مكون فمن الله توجهات على الدوام و كلمات لا تنفد و قوله **وَ مٰا عِنْدَ اللّٰهِ بٰاقٍ** إشارة إلى ما ذكرناه- من بقاء كلمات الله تعالى العقلية الباقية ببقاء الله و دثور أصنامها الجسمانية

فصل (۳۹) في أن أقدم الحركات الواقعة في مقولة عرضية و أدومها هي الوضعية المستديرة و هي أيضا أتمها و أشرفها

أما أنها أقدم الحركات فلأن الحركة في الكم مثل النمو و الذبول يفتقر إلى حركات مكانية إذ لا بد للنامي و الذابل من وارد يتحرك إليه أو خارج يتحرك منه و هي و الوضعية تستغنيان عن الكمية و التخلخل و التكاثف أيضا لا يخلو عن حركة كيفية و هي الاستحالة بتحليل مسخن أو تجميد مبرد و الاستحالة لا تكون دائمة فلا بد لها من علة محيلة حادثة مثل نار تحيل الماء بأن تقرب منه أو يقرب هو منها بعد أن لم يكن فالحركة المكانية أقدم من الكمية و الكيفية لكن المكانية إما

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۱۱۴

مستقيمة أو منعطفة أو راجعة و المستقيمات لا تدوم على اتصالها لتناهي الأبعاد المكانية كلها و الأخيرتان غير متصلتين لتخلل السكون بين كل حركتين متخالفتين جهة و السكون لا يكون إلا في الزمان لأنه قوة الحركات كما مر و قوة الشيء لا بد أن تكون متقدمة عليه زمانا و الزمان يفتقر إلى حركة حافظة له و هو لا ينحفظ بحركة متصرمة بل بما يقبل الدوام التجددي الاتصالي و التي تقبل هذا الدوام هي المستديرة التي يجوز اتصالها دائما فهي غنية عن سائر الحركات العرضية و هي لا تستغني عن المستديرة فهي أقدم الحركات و أما أن المستديرة أدومها فلما مر أن غيرها منقطعة إلى سكون لأنه عدمها و هو لكونه عدما خاصا يصحبه قوة أو ملكة- مفتقرتين إلى قابل زماني متجدد الوجود يحتاج إلى زمان بعد زمان الحركة التي هو يقابلها و قد علم أن حافظ الزمان هو المستديرة في المشهور و أما أنها أتمها فلأنها في نفسها لا يحتمل الزيادة في الكمية كباقي الحركات و لا الاشتداد و لا التضعف في السرعة و البطء لما ستعلم في مباحث الأفلاك و لأن فاعلها و غايتها ليس أمرا محسوسا بل أمر عقلي غير متفاوت في القرب إليه و البعد عنه لكونه خارجا عن هذا العالم كما يتفاوت غاية الحركات الطبيعية الأينية و تشتد حركتها أخيرا كلما قرب المتحرك من الحيز الطبيعي و القسرية يضعف أخيرا كلما بعد من القاسر و ذلك لأن الشيء كلما هو أقرب من مبدئه و أصله فهو أشد و أقوى و كلما بعد منه فهو أضعف و أوهن و أما أنها أشرف منها فلأنها تامة و التام أشرف من الناقص فالدورية أشرف من سائر الحركات فحينئذ

قد ظهر أن الجرم المتحرك بالاستدارة وجب أن يكون أقدم الأجرام و أتمها و أشرفها طبيعة إذ شرف الفعل و تمامه و دوامه يستدعي شرف الفاعل و تمامه و دوامه فبقوته الممسكة له تجدد جهات الحركات الطبيعية- الأينية المستقيمة و جهات الأبعاد المكانية كما سيجيء موعد بيانه في مباحث الجهات- و مباحث الفلكيات إن شاء الله تعالى

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۱۱۵

فصل (۳۰) في إثبات حقيقة الزمان و أنه بهويته الاتصالية الكمية مقدار الحركات و بما يعرض له من الانقسام الوهمي عددها

أما إثبات وجود الزمان و حقيقته فالهادي لنا على طريقة الطبيعيين مشاهدة اختلاف الحركات في المقطوع من المسافة مع اتفاقها في الأخذ و الترك تارة- ثم اتفاقها في المقطوع من المسافة و اختلافها فيهما أو في أحدهما تارة أخرى فحصل لنا العلم بأن في الوجود كونا مقداريا فيه إمكان وقوع الحركات المختلفة أو المتفقه- غير مقدار الأجسام و نهاياتها لأنه غير قار و هذه قارة فهو مقدار لأمر غير قار و هو [هي] الحركة و شرح ذلك موكول إلى علم الطبيعة و أما على طريقة الإلهيين- فلأن كل حادث هو بعد شيء له قبلية عليه لا يجامع به البعدية لا كقبلية الواحد على الاثنين لأنه يجوز فيها الاجتماع و لا كقبلية الأب على الابن أو ذات الفاعل

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۱۱۶

مما يجوز أن يكون قبل و مع و بعد و لا العدم إذ قد يتحقق للشيء عدم لاحق بل قبلية قبل يستحيل أن يجامع مع البعد لذاته ثم ما من قبلية إلا و بين القبل بهذه القبلية و بين الذي هو البعد يتصور قبليات و بعديات غير واقعة عند حد- و مثل هذا الذي هو ملاك هذا التقدم و التأخر فيه تجدد قبليات و بعديات و تصرم تقدمات و تأخرات فلا بد من هوية متجددة متصرمة بالذات على نعت الاتصال بمحاذاة الحركات في المسافات الممتنعة الانقسام إلى ما لا ينقسم أصلا فهو لقبوله الانقسام و الزيادة و النقصان كم و لكونه متصلا فهو كمية متصلة غير قارة أو ذو كمية متصلة غير قارة و على التقديرين فإما جوهر أو عرض فإن كان جوهرا فلاشتماله على الحدوث التجددي لا يمكن أن يكون مفارقا عن المادة و القوة الإمكانية- فهو إما مقدار جوهر مادي غير ثابت الهوية بل متجدد الحقيقة أو مقدار تجدده و عدم قراره و بالجملة إما مقدار حركة أو ذي حركة ذاتية يتقدر به من جهة اتصاله- و يتعدد به من جهة انقسامه الوهمي إلى متقدم و متأخر فهذا النحو من الوجود له ثبات و اتصال و له أيضا تجدد و انقضاء فكأنه شيء بين صرافة القوة و محوضة الفعل

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۱۱۷

فمن جهة وجوده و دوامه يحتاج إلى فاعل حافظ يديمه و من جهة حدوثه و انصرامه- يحتاج إلى قابل يقبل إمكانه و قوة وجوده فلا محالة يكون جسما أو جسمانيا و أيضا له وحدة اتصالية و كثرة تجددية فمن حيث كونه أمرا واحدا يجب أن يكون له فاعل واحد و قابل واحد إذ الصفة الواحدة يستحيل أن يكون إلا لموصوف واحد من فاعل واحد ففاعله يجب أن يكون متبري الذات عن المادة و علائقها و إلا لاحتاج في تجسمه و تكونه المادي لتجدد أحواله كما علمت إلى حركة أخرى و زمان آخر و مادة سابقة و عدم قائم بها و قابله يجب أن يكون أقدم الطبائع و الأجسام و أتمها

إذ الزمان لا يتقدم عليه شيء غيره هذا التقدم فقابله يستحيل أن يتكون من جسم آخر أو يتكون منه جسم آخر و إلا لانقطع اتصال الزمان فيكون قابله تام الخلقة غير عنصري و لا يكون في طبيعته حركة مكانية و لا حركة كمية كالنمو و الذبول و التخلخل و التكاثف و لا استحالة كيفية لأن هذه الأشياء توجب انصرامه و انقطاعه و تسقط تقدمه على سائر الأجرام و أما من جهة كونه ذا

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۱۱۸

حدوث و تجدد ففاعله القريب المباشر له يجب أن يكون له تجدد و تصرم و كذا قابله يجب أن يكون مما يلحقه أكوان تجددية على نعت الاتصال و الوحدة و كذا الكلام في غايته و لنبين هذا المعنى بوجه أبسط

فصل (۳۱) في أن الغاية القريبة للزمان و الحركة تدريجية الوجود

و اعلم أنه سيجيء إثبات أن الغاية الذاتية في حركة الفلك هي التصورات المقتضية للأشواق و الإرادات التي بها يتقرب إلى مبدئها الأعلى.

قال الشيخ في التعليقات الغرض في الحركة الفلكية ليس نفس الحركة بما هي هذه الحركة بل حفظ طبيعة الحركة إلا أنها لا يمكن حفظها بالشخص فاستبقت بالنوع كما لا يبقى نوع الإنسان إلا بالأشخاص لأنه لم يمكن حفظه بشخص واحد لأنه كائن و كل كائن فاسد بالضرورة و الحركة الفلكية و إن كانت متجددة- فإنها واحدة بالاتصال و الدوام و من هذه الجهة و على هذا الاعتبار تكون كالثابتة.

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۱۱۹

و قال في موضع آخر منها غاية الطبيعة الجزئية شخص جزئي كالشخص الذي يتكون بعده كما يكون هو أيضا غاية لطبيعة أخرى جزئية و أما الأشخاص التي لا نهاية لها فهي الغاية للقوة الثابتة في جواهر السماوات.

و قال أيضا فيها سبب الحركة للفلك تصور النفس التي له تصورا بعد تصور- و هذا التصور و التخيل الذي له مع وضع ما سبب للتخيل الآخر أي يستعد بالأول للثاني و يصح أن يكون التصورات المتكررة تصورا واحدا في النوع كثيرا بالشخص أو تصورات مختلفة.

و قال أيضا فيها هذا التصور الثاني مثل الأول نوعا لا شخصا يجوز أن تصدر عنه حركة مثل حركته نوعا لا شخصا و لو كانا مثلين لكانا واحدا و صدر عنهما حركة واحدة بالعدد.

و قال أيضا فيها كل وضع في الفلك يقتضي وضعا و سببه تجدد توهم بعد

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۱۲۰

توهم هذه عباراته بألفاظه و هي في قوة القول بإثبات الحركة في الصور الجوهرية من وجهين.

الأول أن التصورات الفلكية متجددة على نعت الاتصال التدريجي و هو المعنى بالحركة في الجوهر الصوري لما تقرر عند الشيخ و غيره أن صورة الجوهر جوهر و تصورات الأفلاك إنما يكون لمبادئها المحركة إياها بالذات و لما يتبعها بالعرض لما تقرر عندهم أن غرضها في الحركة ليس أشياء سافلة فيكون مقاصدها و تخيلاتها صورا جوهرية أشرف من

الجواهر العنصرية.

و الثاني أن الوضع لكل جسم نحو وجوده أو لازم وجوده كما صرحوا به و جميع أوضاع الفلك طبيعية له لا أن بعضها طبيعي و البعض قسري إذ لا قاسر في الفلكيات و قد علمت أن المبدأ القريب لكل حركة هي الطبيعة و التحقيق أن طبيعة الفلك و نفسه الحيوانية شيء واحد و ذات واحدة فالحركة في الوضع تقتضي تبدل الوجود الشخصي فيكون في الفلك شخص بعد شخص و وجود بعد وجود على

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۱۲۱

نعت الاتصال التدريجي.

و قال أيضا في التعليقات طبيعة الفلك من حيث إنه طبيعة الفلك تقتضي الأين الطبيعي و الوضع الطبيعي لا أينا مخصوصا فيكون النقل منه قسرا.

و قال أيضا هذه الأوضاع و الأيون كلها طبيعية له انتهى أقول لما خرج من هذا الكلام إن كل وضع من أوضاع الفلك طبيعي و كل أين من أيونه طبيعي و مع كونه طبيعيا ينتقل منه إلى غيره فلا يستقيم ذلك إلا بأن يكون طبيعة الفلك أمرا متجدد الذات ذا وحدة جمعية و كثرة اتصالية و كذا ما يقتضيه من الأوضاع و الأيون و سائر اللوازم و هذا و إن لم يكن يذهب إليه الشيخ و متابعوه إلا أنه الحق الذي لا محيص عنه و الذي يناسب آراءهم أن طبيعة

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۱۲۲

الفلك تقتضي أولا و بالذات الوضع المطلق و الأين المطلق من غير خصوصية لشيء منهما و إنما يراد تلك الخصوصيات لأجل بقاء النوع بالعرض لا بالذات و هذا عند التحقيق غير مستقيم أما أولا فلما تقرر عندهم أن مقصود الطبيعة لا يكون إلا متعينا شخصيا إذ المعنى الكلي لا وجود له في الأعيان ما لم يتشخص فالوجود يتعلق أولا بالشخص ثم بالنوع ثم بالجنس و لهذا ذكروا في كتاب قاطيغورياس في بيان تسميتهم الأشخاص الجوهرية بالجواهر الأولى و أنواعها بالثانية و أجناسها بالثالثة أن الوجود يتعلق بالشخص أولا و بالنوع ثانيا و بالجنس ثالثا و أما ثانيا فلما علمت في مباحث الوجود أن الموجود في كل شيء بالذات هو الهوية الوجودية المتشخصة بنفسه أما الماهيات التي يقال لها الطبائع الكلية فليس لها وجود لا في الخارج و لا في الذهن إلا بتبعية الوجود و الحاصل أن الوضع و الأين من جملة المشخصات و لوازم الوجودات و التبدل فيهما إما عين التبدل في نحو الوجود أو لازم له و ليس كما ظن في المشهور أن هذا الجرم بشخصه علة مطلقة للزمان و الحركة و إلا لم يكن زمانيا و كل جسم و جسماني زماني فهو متشخص بالزمان و فاعل الشيء غير متشخص به- و لا مفتقر في وجوده إلى ذلك الشيء فعلة الزمان من جهة وحدتها الاتصالية نسبته

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۱۲۳

إلى أجزائه المتقدمة و المتأخرة نسبة واحدة و يفعل الزمان و ما معه فعلا واحدا- و يكون علة حدوثه و علة بقائه شيئا واحدا إذ الشيء التدريجي الغير القار بالذات- بقاؤه عين حدوثه و قد علمت من طريقتنا أن كل جسم و كل طبيعة

جسمانية و كل عارض جسماني من الشكل و الوضع و الكم و الكيف و الأين و سائر العوارض المادية أمور سائلة زائلة إما بالذات و إما بالعرض ففاعل الزمان على الإطلاق لا بد و أن يكون أمرا ذا اعتبارين و له جهتان جهة وحدة عقلية و جهة كثرة تجددية فبجهة وحدته يفعل الزمان بهويته الاتصالية و بجهة تجدده ينفعل تارة عنه و يفعل أخرى بحسب هويات أجزائه المخصوصة و ذلك الأمر هو نفس الفلك الأقصى التي لها وجهان فالطبيعة العقلية أعني صورتها المفارقة جهة وحدتها و الطبيعة الجسمانية الكائنة جهة كثرتها و تجددها فنفس الجرم الأقصى فاعل الزمان و مقيمه و حافظه و مديمه و به يتجدد و يتعين الزمانيات و بجرمه يتجدد الجهات و المكانيات بمثل البيان المذكور إذ كل جرم شخصي كما يفتقر إلى الزمان و الحركة في إمكانه الاستعدادي و حدوثه التجددي كذلك يحتاج في مكانه و وضع جهته إلى ما يحيط به و يعين حيزه فكيف يتقدم عليها طبعا فإن هذه الأمور كما أشرنا إليه إما من مقومات الشخص أو من لوازم وجوده و لوازم الوجود كلوازم

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۱۲۴

الماهية في امتناع تخلل الجعل بين اللازم و الملزوم فالأكوان الجسمانية مطلقا أكوان ناقصة تحتاج إلى زمان و مكان و وضع و كم و كيف فقد علمت أن فاعل هذه الأمور يجب أن يكون أصله مفارق الذات و الوجود عنها فلا يجوز أن يكون علة الزمان زمانا قبله و لا علة المكان مكانا قبله و علة الوضع وضعا آخر و هكذا في الكم و غيره فهذه الأمور مع أنها حوادث متجددة متصرمة فعلتها الأصلية لا تكون إلا أمرا مفارقا ثابت الذات خارجا عن سلسلة الزمان و المكان و هو الله سبحانه بذاته الأحدية أو من جهة علومه الإلهية أو كلماته التامات التي لا تنتفي أو عالم أمره الذي إذا قال لشيء كن فيكون

فصل (۳۲) في أنه لا يتقدم على ذات الزمان و الحركة شيء إلا الباري عز مجده

لما علمت أن الزمان و ما يقترنه و يحتف به أمور تدريجية و أكوان متجددة الحصولات فكل ما يتقدم على الزمان سواء كان وجودا أو عدما أو غيرهما أي تقدما لا يجامع بحسبه القبل للبعد يكون زمانا أو ذا زمان فيكون قبل كل زمان زمان- و قبل كل حركة حركة و قد ثبت أيضا فيما مر أن علة الشيء لا بد و أن تكون- غير متعلقة الذات و الوجود بذلك الشيء فلا يتقدم على الزمان إلا الباري و

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۱۲۵

قدرته و أمره المعبر عنه تارة بالعلم التفصيلي و تارة بالصفات عند قوم و أخرى بالملائكة عند آخرين و بالصور الإلهية عند الأفلاطونيين و للناس فيما يعشقون مذاهب و أيضا لو تقدم على الزمان و الحركة شيء هذا التقدم التجددي لكان عند وجوده عدمها و كل معدوم قبل وجوده كان حين عدمه ممكن الوجود إذ لو لم يسبقه إمكان لكان إما واجبا أو ممتنعا و كلاهما يوجب انقلاب الحقيقة لسبق العدم و لحوق الوجود و ذلك مستحيل و موضوع إمكان الحركة لا بد و أن يكون من شأنه الحركة كما مر و لكن لا يكون إلا جسما أو جسمانيا و كل ما من شأنه أن يتحرك فإذا لم يوجد حركته فإما لعدم علته أو لعدم شيء من أحوال علته أو شرائطها التي بها تصير محركة فإذا وجدت الحركة فلحدوث علة محركة و الكلام في حدوث العلة للحركة كالكلام في حدوث تلك الحركة و هكذا إلى لا نهاية فالأسباب المترتبة إن وجدت

مجتمعة معا أو متعاقبة على التوالي و كلاهما محال عندنا و عند محققي الفلاسفة أما الأول فلقواطع البراهين كالتطبيق و التضايف و برهان الحيثيات و برهان ذي الوسط و الطرفين و غيرها و مع ذلك فجميعها بحيث لا يشذ عنها شيء حادثة لا بد لها من علة حادثة و أما الثاني فلأن كل واحد منها لو كان موجودا في آن واحد بالفعل يتلو بعضها بعضا يلزم تتالي الآنات و تشافع الحدود و ستعلم استحالته في نفي الجواهر الفردة و ما في حكمها و إن كان كل منها في زمان غير زمان صاحبه فإن كانت أزمنتها منفصلة منقطعة بعضها عن بعض فلا وجود لها

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۱۲۶

و لا لأزمنتها لا خارجا و لا ذهنا و ما لا وجود لها لا ذهنا و لا خارجا فلا ترتب بينها- و لا سببية لبعضها بالقياس إلى بعض آخر و إنما قلنا لا وجود لها في الخارج لأن الموجودة من الزمان ليس فيه أمور منفصلة بل الموجود منه أمر متصل شخصي كما مر و إنما قلنا لا وجود لها في الذهن فلاستحالة استحضار الوهم أزمنة و زمانيات- متكثرة غير متناهية بالعدد و على تقدير استحضاره لا يكون مطابقا لما في العين- فيكون ذهنا كاذبا و الكلام في أسباب وجود الشيء الواقع في نفس الأمر و إن كان ترتبها كترتب حركة بعد حركة و زمان بعد زمان على نعت الاتصال و الاستمرار- فالمتصل بالذات على نعت التجدد هو وجود الطبيعة الجوهرية التي هي صورة الجسم و الجسم بقوته الاستعدادية مادتها و اتصالها هو الحركة بمعنى القطع و مقدار هذا الاتصال هو الزمان و أما الأمر المستمر الدائم منها فهو أصلها و سنخها المتوسط أبدا بين حدودها و أجزائها التي هي أيضا جزئياتها بوجه و الآن السيال الذي بإزائه ما نسبته إلى الزمان نسبة التوسط من الحركة إلى الأمر المقطوع المتصل منها فهاهنا أمر عقلي هو جوهر فعال واحد ذو شئون غير متناهية كما في قوله تعالى **كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ** فذلك الأمر لا يمكن أن يكون جسما أو جسمانيا لما علمت مرارا أن كل جسم أو جسماني واقع تحت الزمان و الحركة فهو إما نفس

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۱۲۷

أو عقل أو ذات الباري لا سبيل إلى الأول لأن النفس بما هي متعلقة بالجسم- حكمها حكم الطبيعة المادية و الصورة الجرمية المتبدلة كما مر فعلة الزمان و الزمانيات- المتجددة المتصرمة على الاستقلال إما الباري ذاته أو بتوسط أمره الأعلى المسمى بالعقل الفعال و الروح و هو ملك مقرب مشتمل على ملائكة كثيرة هي جنود للرب تعالى كما أشار إليه بقوله **وَ ما يَعْلَمُ جُنُودَ رَبِّكَ إِلاَّ هُوَ** و نسبة الروح لكونه أمر الله إليه نسبة الأمر من حيث هو أمر إلى الأمر و الكلام إلى المتكلم من حيث هو متكلم- ف**لَهُ الْخَلْقُ وَ الْأَمْرُ** فعالم خلقه و هو كل ما له خلق و تقدير و مساحة كالأجسام و الجسمانيات حادثة الذوات تدريجية الوجودات متراخية الهويات عن قدرته و علمه بخلاف عالم أمره فالله سبحانه فاعل لم يزل و لا يزال كما أنه عالم مريد لم يزل و لا يزال و هو آمر خالق أبدا سرمدا إلا أن أمره قديم و خلقه حادث- لما عرفت من أن الحدوث و التجدد لا زمان لهوياتها المادية و لهذا قال في كتابه العزيز **وَ كانَ أَمْرُ اللهِ مَفْعُولاً** و لم يقل خلق الله مفعولا و نسبة عالم أمره إليه- نسبة الضوء إلى المضيء بالذات و نسبة عالم الخلق إليه نسبة الكتابة إلى الكاتب- فإن وجود كل صورة كتبية متأخرة عن وجود الكاتب و هو مقدم عليهما جميعا إن في هذا لبلاغا لقوم عابدين

الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، ج۳، ص ۱۲۸

فصل (۳۳) في ربط الحادث بالقديم

قد تحيرت أفهام العقلاء من المتكلمين و الحكماء و اضطربت أذهانهم في ارتباط الحادث بالقديم

[**اسد الاقوال في المسألة**]

و الذي هو أسد الأقوال الواردة منهم و أقرب من الصواب هو قول من قال إن الحوادث بأسرها مستندة إلى حركة دائمة دورية و لا يفتقر هذه الحركة إلى علة حادثة لكونها ليس لها بدو زماني فهي دائمة باعتبار و به استندت إلى علة قديمة و حادثة باعتبار و به كانت مستند الحوادث فإن سئلنا عن كيفية استغناء اعتبارها الحادث من حدوث علة مع أنا حكمنا حكما كليا أن كل حادث فله علة حادثة– قلنا المراد بالحادث الذي هو موضوع هذه القضية هو الماهية التي عرض لها الحدوث– من حيث هي معروضة له و الحركة ليست كذلك بل هي حادثة لذاتها بمعنى أن ماهيتها الحدوث و التجدد فإن كان ذلك الحدوث و التجدد ذاتيا لم يكن مفتقرا إلى أن يكون علته حادثة و نحن إذا رجعنا إلى عقولنا لم نجدها جازمة بوجوب حدوث العلة إلا للمعلول الذي يتجدد أما المعلول الذي هو نفس ماهية التجدد و التغير فلا نجدها نحكم عليه بذلك إلا إذا عرض له تجدد و تغير زائدان عليه كالحركة الحادثة بعد أن لم يكن بخلاف المتصلة الدائمة و حدوث العلة التي يفتقر إليها المعلول الحادث لا يلزم أن يكون حدوثا زائدا و إلا لم يصح استناد الحوادث إلى الحركة الدائمة فالحاصل أن كل واحد من التغيرات ينتهي إلى شيء ماهيته نفس التغير و الانقضاء فلدوام الحدوث و التجدد لم يكن علتها حادثة و لكونها نفس التغير

الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، ج۳، ص ۱۲۹

صح أن يكون علة للمتغيرات و الماهية التي هي التغير هي الحركة و لهذا عرفها قوم بأنها هيئة يمتنع ثباتها لذاتها انتهى.

[**اشکالات این قول**]

أقول هذا الكلام و إن اندفعت به إشكالات كثيرة لكنه فيه بعد خلل كثير–

الأول أن الحركة أمر نسبي ليس لها في ذاتها حدوث

و لا قدم إلا بتبعية ما أضيفت إليه إذ معناها كما مر خروج الشيء من القوة إلى الفعل شيئا فشيئا– فبالحقيقة الخارج من القوة إلى الفعل ذلك الذي فيه الحركة و الحركة هي تجدد المتجدد و حدوث الحادث بما هو حادث.

الثاني أن الحركة لكونها أمرا بالقوة لا يمكن تقدمها على وجود حادث موجود بالفعل

الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، ج۳، ص ۱۳۰

و الكلام في العلة الموجبة للشيء و العلة الموجبة له يجب أن تكون موجودة معه فالموجود الحادث يفتقر إلى سبب حادث يكون موجودا معه زمانا متقدما عليه طبعا و يجب أن يكون وجوده أقوى من وجود معلوله و الحركة ليست موجودة بالفعل.

الثالث أن كلام هذا القائل يدل على كون الحركة الدورية دائمة الذات

باعتبار و بذلك الاعتبار مستندة إلى العلة القديمة و هذا غير صحيح إذ الأمر التجددي البحث ليس له بقاء أصلا فضلا عن

كونه قديما و أما الماهية الكلية فهي غير مجعولة

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۱۳۱

و لا جاعلة فلا عبرة باستمرارها كما سبق.

الرابع أنا قد برهنا على أن جوهر الفلك بصورته الطبيعية الوضعية غير باق بشخصه

و كذا ما فيه من الأجرام الكوكبية و غيرها و علة الحركة و موضوعها الجسم الشخصي و هو غير قديم فقوله علتها قديمة غير صحيح و كذا قوله إنها غير مفتقرة إلى علة حادثة غير صحيح أيضا فالحق الحقيق بالتصديق أن الأمر المتجدد الذات و الهوية هو نحو وجود الطبيعة الجسمانية التي لها حقيقة عقلية عند الله و لها هوية اتصالية تدريجية في الهيولى التي هي محض القوة و الاستعداد و هذه الطبيعة و إن لم يكن ماهيتها ماهية الحدوث لكن نحو وجودها هو التجدد و الحدوث- كما أن الجوهر ماهيته في الذهن غير مستغنية القوام عن الموضوع و وجوده في الخارج مستغني القوام عنه فقد يكون للوجود نعت لا يكون للماهية إذا جردت عن اعتبار الوجود و كما أن وجود الشيء متفاوت الحصول بنفسه في الأشياء بالأشدية و الأضعفية و ماهيته ليست كذلك فكذلك بعض الوجودات تدريجي الهوية بذاته- لا بصفة عارضة إلا بحسب الاعتبار و التحليل و ليست ماهيته كذلك كوجود الطبيعة- المحصلة للأجرام المادية فهذا الوجود لقصور هويته عن قبول الدوام الشخصي لا يكون

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۱۳۲

إلا متدرج الحصول لست أقول إن ماهيته تقتضي التجدد و الانقضاء مع قطع النظر عن أمر زائد عليها حتى يستشكل أحد فيه بأنا قد نتصور طبيعة من الطبائع الجسمانية بماهيتها و لا يخطر ببالنا التجدد و الانقضاء و الحدوث كما لا يخطر ببالنا الدوام و البقاء لها فكيف يكون من الصفات الذاتية أو المقومة لها و ذلك لأن مبنى ما أورده على الاشتباه بين ماهية الشيء و وجوده لأن حقيقة الوجود لا تحصل في الذهن لما عرفت مرارا من أنه متشخص بذاته و كل ما يحصل في الذهن يقبل الاشتراك و العموم فلو حصل الوجود متمثلا في الذهن لكان الجزئي كليا و الخارج ذهنا و الوجود ماهية و الكل ممتنع

تنبيه فيه تنوير:

و اعلم أن كثيرا من الموجودات ليس معقوله مماثلا لمحسوسه أو متخيله و ذلك مثل الزمان و الحركة و الدائرة و القوة فإن هذه الأشياء ليست معقولاتها كمحسوساتها و متخيلاتها و كذلك المقادير و التعليميات كالجسم التعليمي فإن نحو وجوده عبارة عن خصوص المقدار المساحي- سواء كان في مادة و طبيعة مخصوصة أو كان في الخيال منفصلا عن مادة و طبيعة مخصوصة- ليس له حظ من الوجود المعقول إذ كل معقول فهو كلي و الكلي لا يكون ممتدا

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۱۳۳

متقدرا و لا في ممتد متقدر فالمعقول من المقدار ليس مقدارا و لا ذا مقدار و لا ذا تقدير أي لا يحمل عليه مفهوم المقدار حملا شائعا صناعيا و من هذا القبيل كثير من الموجودات المادية مما ليس له معقول مطابق لموجوده و إن

سألت الحق فجميع الموجودات الشخصية للصور الجسمانية الخارجية بسيطة كانت أو مركبة مما لا مطابق لها في العقل لأنها هويات شخصية لا تحتمل الشركة و ما في العقل أمور كلية يحتمل الشركة فكذلك الهوية الصورية التدريجية للطبائع الجسمانية و ذلك لأن الصور المنوعة للأجرام التي هي مبادئ لفصولها الذاتية بالحقيقة وجودات متجددة لا ماهية لها من حيث هي آنيات داثرة متجددة نعم ينتزع منها مفهومات كلية تسمى بالماهيات و بالحقيقة هي لوازم لتلك الوجودات و إن كانت ذاتيات للمعاني المنبعثة عنها كما عرفت و نحن سنقيم البرهان في هذا الكتاب على أن الصور المنوعة للجواهر ليست داخلة تحت أجناس مقولة الجوهر و لا تحت شيء من مقولات الأعراض- بل إنما هي هويات وجودية غير مندرجة بالذات تحت جوهر و لا كم و لا كيف و لا غيرها من المقولات و أجناسها و أنواعها لأنها وجودات محضة فائضة من شئونات الحق الأول و هي آثار لأشعته العقلية و ظلال لإشراقاته النورية.

بحث و تحصيل:

و لك أن ترجع و تقول إن هذه الهويات المتجددة المسماة بالصور النوعية و الطبائع الجرمية كيف صدرت عن مؤثر قديم فإن صدرت من غير قابل مستعد إياها لزم أن يكون تلك الصور صورا مفارقة فتكون عقلية لا مادية و هذا مع استحالته يستلزم خلاف المفروض و التناقض- إذ التجدد ينافي الوجود المفارقي و إن صدرت عنه في قابل مستعد فإن كان القابل

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۱۳۴

حادثا يلزم توقفه على قابل آخر و قوة استعدادية سابقة و هكذا يتسلسل إلى لا نهاية و إن كان قديما فإما أن يكون ذاته بذاته أو ذاته بما يلزم ذاته كافية في القبول فتكون الصورة ثابتة أيضا لا متجددة و المفروض أنها متجددة و إن لم يكف ذاته و لا مع أمر لازم لذاته للقبول بل لا بد فيه من استعدادات لاحقة متجددة- فيلزم عليك الاعتراف بقدم المادة و لزوم التسلسل في المتعاقبات و أنت بصدد حدوث العالم بجميع ما فيه بل يلزم عليك قدم كل مادة مصورة بصورة من النوعيات

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۱۳۵

الصورية فيكون عدد الأشخاص القديمة عدد الأنواع الصورية على أن الكلام عائد في حصول كل استعداد خاص جزئي لما مر أن ما بالقوة متقوم بما هو بالفعل مفتقر إليه فإن الاستعداد الخاص إنما يحدث بصورة بالفعل سابقة عليه بالطبع لا بالزمان لأنها علة موجبة له بالذات لا معدة له فنقول لك أن ما أسلفناه

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۱۳۶

من الكلام يفي بحل هذه الشبهة و نظائرها فإن المادة القابلة إن كانت هيولى أولى- فوحدتها وحدة جنسية لا وحدة عددية لأن معناها الجوهر بالقوة و الجوهرية لا توجب تحصلا نوعيا و القوة عدمية يتحصل بما هي قوة عليه فيكفي في تحصلها بما هي هي لحوق أية صورة كانت و إن كانت مادة أخرى فهي أيضا من حيث كونها

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۱۳۷

مادة حكمها حكم الهيولى الأولى فإن جهة القوة و النقص راجعة إلى معنى واحد فهي أيضا إنما تتحصل و تتقوم بالصورة المقترنة بها إلا أن تحصلها أتم من تحصل الهيولى الأولى لأنه تحصل بعد تحصل سابق و كل صورة يتحصل بها مادة- فتلك الصورة أقدم ذاتا من مادتها من جهة حقيقتها الأصلية و أما من جهة تشخصها المادي فيتحد بها المادة و تتعدد بتعددها و تتحدد بتحددها لست أقول من جهة استعدادها السابق إذ استعدادها يقابلها و لا يتحد بها في الوجود نعم ربما كان كل استعداد لشخص لاحق من أشخاص طبيعة مستلزما لشخص آخر من أشخاصها سابق على هذا الشخص زمانا لا على استعداده إلا سبقا ذاتيا كما علمت من حال الهويات المتجددة المتقضية- و بالجملة لا يلزم مما ذكر مما ذكر قدم شيء من الهيوليات أصلا و قد أشرنا إلى أن لكل طبيعة جسمانية حقيقة عند الله موجودة في علمه و هي بحقيقتها العقلية لا يحتاج إلى مادة و لا استعداد أو حركة أو زمان أو عدم أو حدوث أو إمكان استعدادي و لها شئونات وجودية كونية متعاقبة على نعت الاتصال و هي بوحدتها الاتصالية لازمة

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۱۳۸

لوحدتها العقلية الموجودة في علم الله و إذا نظرت إلى تكثر شئونها المتعاقبة وجدت كلا منها في زمان و حين و بهذا الاعتبار يحتاج إلى قابل مستعد يتقدم عليه زمانا- و ذلك القابل من حيث كونه بالقوة أمر عدمي غير مفتقر إلى علة معينة بل يكفيه وجود صورة ما مطلقة أية صورة مطلقة كانت تكون القوة قوة لها أو عليها أو على كمال ما من الكمالات و أما من حيث استعداده الخاص القريب فيفتقر إلى صورة معينة هي جهة استعداده و قوته القريبة على أمر مخصوص و صورة مخصوصة فإذا خرج القابل من هذه القوة القريبة إلى فعل يقابلها بطلت لبطلان الصورة السابقة بلحوق صورته اللاحقة لعدم إمكان الاجتماع بينهما كما تبطل صورة النطفة إذا حدثت صورة الحيوان الذي تلك الصورة النطفية قوة عليه و إمكان له و هكذا كل صورة تحدث بانقضاء سابقتها و تبطل هي أيضا بلحوق عاقبتها على نعت الاتصال التجددي و أما السؤال عن اختصاص كل صورة خاصة شخصية بوقتها الجزئي- فجوابه أن ذلك الاختصاص ربما لم يكن بأمر زائد على هوية تلك الصورة الشخصية فلا يفتقر إلى سبب مخصص لها بوقتها المعين زائد عليها و ذلك فيما له هوية مستمرة متجددة لا ينقطع سابقا و لا لاحقا حتى يرد السؤال في لمية ذلك الاختصاص- و أما إذا كانت للطبيعة شخصيات منقطعة بعضها عن بعض فالسؤال في اختصاص بعضها بوقته الخاص و إن كان واردا لكنه يجاب بأنه بسبب زائد على نفس الهوية موجب لاختصاص تلك الهوية بوقته المعين و ذلك السبب لا بد و أن يكون معه و في وقته

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۱۳۹

و هكذا إلى أن ينتهي العلل إلى هوية خاصة بزمان معين لذاته و هويته لا بأمر زائد- لأن الكلام في الأسباب الموجبة التي لا يجوز فيها التسلسل إلى غير نهاية و حاصل الكلام أنه كما أن للوجود حقائق مختلفة لذواتها و قد يختلف أيضا بعوارض لاحقة بعد اتفاق المعروضات في نوعيتها الأصلية مثال الأول وجود الحق و وجود الملك و وجود الشيطان و وجود الإنسان و وجود النار و وجود الماء فإن كلا منها يتميز عن غيره بحقيقة ذاته و لكل منها مقام و مرتبة لذاته لا يوجد فيها و غيره مثال الثاني وجود زيد و وجود عمرو و غيرهما من أفراد الناس فإن اختلافهم ليس إلا بأمر زائد على

الإنسانية و كذا أفراد حقيقة الفرس و كذا حكم سوادات متعددة لها مرتبة واحدة منه في الشدة و الضعف و كذا الأعداد من البياض التي لها مرتبة واحدة منه فإن امتياز وجود الإنسان عن الفرس و وجود السواد عن البياض- و إن لم يكن بأمر زائد على حقيقة شيء منها و لكن امتياز أعداد كل منها بعضها عن بعض إنما هو بعوارض زائدة على وجود الحقيقة الأصلية و قد ظهر لك هذان الوجهان من اختلاف الوجودات فاعلم أنه ربما كانت في الحقائق الوجودية- المتميزة بذاتها لا بجعل جاعل يجعلها كذلك بل بجعل بسيط يجعل نفس هويتها هوية واحدة ذات شئون متجددة متخالفة بالتقدم و التأخر الذاتيين اللذين لا يجامع القليل البعد لذاتها لا بقبلية زائدة و بعدية زائدة بل بنفس هويات الأجزاء المتقدمات و المتأخرات- المتفاوتة في القبلية و البعدية و ذلك كالزمان المتصل عند القوم فإن له عندهم

الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، ج۳، ص ۱۴۰

هوية متفاوتة في التقدم و التأخر و السبق و اللحوق و المضي و الاستقبال و الصورة الطبيعية عندنا كالزمان عندهم من غير تفاوت إلا أن هذه هوية جوهرية و الزمان عرض و الحق أن الهوية الجوهرية الصورية هي المنعوتة بما ذكرناه بالذات لا الزمان لأن الزمان عرض عندهم و وجوده تابع لوجود ما يتقدر به فالزمان عبارة عن مقدار الطبيعة المتجددة بذاتها من جهة تقدمها و تأخرها الذاتيين كما أن الجسم التعليمي مقدارها من جهة قبولها للأبعاد الثلاثة فللطبيعة امتدادان و لها مقداران أحدهما تدريجي زماني يقبل الانقسام الوهمي إلى متقدم و متأخر زمانيين و الآخر دفعي مكاني يقبل الانقسام إلى متقدم و متأخر مكانيين و نسبة المقدار إلى الامتداد كنسبة المتعين إلى المبهم و هما متحدان في الوجود متغايران في الاعتبار و كما ليس اتصال التعليمات المادية بغير اتصال ما هي مقاديرها فكذلك

الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، ج۳، ص ۱۴۱

اتصال الزمان ليس بزائد على الاتصال التدريجي الذي للمتجدد بنفسه فحال الزمان مع الصورة الطبيعية ذات الامتداد الزماني كحال المقدار التعليمي مع الصورة الجرمية ذات الامتداد المكاني فاعلم هذا فإنه أجدى من تفاريق العصا و من تأمل قليلا في ماهية الزمان يعلم أن ليس لها اعتبار إلا في العقل و ليس عروضها لما هي عارضة له عروضا بحسب الوجود كالعوارض الخارجية للأشياء كالسواد و الحرارة و غيرهما بل الزمان من العوارض التحليلة لما هو معروضه بالذات و مثل هذا العارض لا وجود له في الأعيان إلا بنفس وجود معروضه إذ لا عارضية و لا معروضية بينهما إلا بحسب الاعتبار الذهني و كما لا وجود له في الخارج إلا كذلك فلا تجدد لوجوده و لا انقضاء و لا حدوث و لا استمرار إلا بحسب تجدد ما أضيف إليه في الذهن و انقضائه و حدوثه و استمراره و العجب من القوم كيف قرروا للزمان هوية متجددة اللهم إلا أن عنوا بذلك أن ماهية الحركة ماهية التجدد و الانقضاء لشيء و الزمان كميتها- و لهذا رأى صاحب التلويحات أن الحركة من حيث تقدرها عين الزمان و إن غايرته من حيث هي حركة فهو لا يزيد عليها في الأعيان بل في الذهن فقط إذا اعتبرت من حيث هي حركة فقط

تعقیب و إحصاء:

ذكر الشيخ في الشفاء أن من الناس من نفى وجود الزمان مطلقا.

و منهم من أثبت له وجودا إلا على أنه في الأعيان بوجه من الوجوه بل على

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۱۴۲

أنه أمر متوهم.

و منهم من جعل له وجودا لا على أنه أمر واحد في نفسه بل على أنه نسبة ما على جهة ما لأمور أيها كانت إلى أمور أخرى أيها كانت تلك أوقات لهذه فتخيل أن الزمان مجموع أوقات و الوقت عرض حادث يعرض مع وجود عرض آخر- أي عرض كان فهو وقت لذلك الآخر كطلوع الشمس و حضور إنسان.

و منهم من وضع له وجودا وحدانيا على أنه جوهر قائم مفارق للجسمانيات بذاته.

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۱۴۳

و منهم من جعله جوهرا جسمانيا هو نفس الفلك الأقصى.

و منهم من عده عرضا فجعله نفس الحركة.

و منهم من جعل حركة الفلك زمانا دون سائر الحركات.

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۱۴۴

و منهم من جعل عودة الفلك زمانا أي دورة واحدة فهذه هي المذاهب المسلوكة- في الأعصار السابقة في ماهية الزمان التي أحصاها في الطبيعيات و ذهب أبو البركات البغدادي إلى أن الزمان مقدار الوجود و الأشاعرة من المتكلمين انتحلوا ثالث تلك المذاهب و من الذاهبين إلى الرابع من تخيل للزمان وجودا مفارقا على أنه واجب الوجود بذاته و إليه ذهب جمع من متقدمة الفلاسفة و منهم من يضع إدراجه في الطبائع الإمكانية لكن لا على أن يعتريه تعلق بالمادة بل على أنه جوهر مستقل منفصل الذات عن المادة و هذا الرأي منسوب إلى أفلاطون الإلهي و بعض أشياعه و مشرع الفريقين استحالة أن يقع تغير في ذات الزمان و المدة أصلا ما لم يعتبر نسبة ذاته إلى المتغيرات فليس ذاته إن لم يقع فيها شيء من الحركات و التغييرات لم يكن فيها إلا الدوام و السرمد و إن حصلت لها قبليات و بعديات لا من جهة التغير في ذات الزمان و المدة بل من قبل تلك المتغيرات ثم إن اعتبرت نسبته إلى الذوات- الدائمة الوجود المقدسة عن التغير سمي من تلك الجهة بالسرمد و إن اعتبرت نسبته إلى ما فيه الحركات و التغيرات من حيث حصولها فيه فذلك هو الدهر الداهر

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۱۴۵

و إن اعتبرت نسبته إلى التغيرات المقارنة إياه فذلك هو المسمى بالزمان و صاحب المباحث المشرقية تحير في أمر الزمان و تشبث في شرحه لعيون الحكمة- للشيخ الرئيس بذيل أفلاطون فقال في المباحث المشرقية بعد ذكر المذاهب و ما يرد عليها من الشكوك و اعلم أني إلى الآن ما وصلت إلى حقيقة الحق في الزمان فليكن طمعك من هذا الكتاب استقصاء القول فيما يمكن أن يقال من كل جانب و أما تكلف الأجوبة تعصبا لقوم دون قوم فذلك لا أفعله في كثير من المواضع و خصوصا مع هذه المسألة.

و قال في شرح عيون الحكمة بعد تقرير الآراء و إيراد الشكوك أن الناصرين لمذهب أرسطاطاليس في أن الزمان مقدار الحركة لا يمكنهم التوغل في شيء من مضايق المباحث المتعلقة بالزمان إلا بالرجوع إلى مذهب أفلاطون و الأقرب عندي في الزمان هو مذهبه و هو أنه موجود قائم بنفسه مستقل بذاته ثم ذكر الاعتبارات الثلاثة المذكورة التي بها يسمى سرمدا و دهرا و زمانا.

ثم قال و أما مذهب أفلاطون فهو إلى المعالم البرهانية الحقيقية أقرب و عن ظلمات الشبهات أبعد و مع ذلك فالعلم التام ليس إلا من عند الله.

و قال أيضا موردا على مذهب أرسطاطاليس إن بداهة العقل حاكمة بأن إله العالم كان موجودا قبل حدوث هذا الحادث اليومي و أنه الآن موجود معه و

الحكمة المتعالية فی الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۱۴۶

أنه سيبقى بعده فلو كان تعاقب القبلية و المعية و البعدية يوجب وقوع التغير في ذات ذلك الشيء المحكوم عليه بهذه الأحوال لزم التغير في ذات الواجب الوجود و ذلك لا يقوله عاقل فلئن قلتم لو لا وقوع التغير في هذا الحادث لامتنع وصف الله تعالى بالقبلية و المعية و البعدية فنقول قد جوزتم أن يكون الشيء محكوما عليه بالقبلية و البعدية و المعية بسبب وقوع التغير في شيء آخر فلم لا يجوز أن يكون الزمان كذلك و هذا قول الإمام أفلاطون فإنه يقول المدة إن لم يقع فيها شيء من الحركات و التغيرات لم يكن فيه إلا الدوام و الاستمرار و ذلك هو المسمى بالدهر و السرمد و أما إن حصل فيه الحركات و التغيرات فحينئذ يحصل لها قبليات قبل بعديات و بعديات بعد قبليات لا لأجل وقوع التغير في ذات المدة بل لأجل وقوع التغير في هذه الأشياء انتهى ما ذكره.

و أقول إنك قد علمت بالبرهان القاطع وجود هوية متجددة متصرمة لذاتها بلا تخلل جعل بين وجود ذاتها و وجود تجددها و الشبهات التي أوردها و استصعب حلها في باب الزمان و الحركة فجميعها منحلة العقد مدفوعة الصعوبة بفضل الله حيث يحين حينها في موضع أليق بها و الحق تعالى وجوده الخاص به أجل من أن يوصف بالوقوع في القبلية و البعدية بالقياس إلى شيء من الحوادث اليومية و لا بالمعية معها إلا معية أخرى غير الزمانية و هي المعية القيومية المنزهة عن الزمان و الحركة و التغير و الحدوث و لعل من القدماء من نفى وجود الزمان مطلقا أراد به ليس أنه من له وجود غير وجود الأمر المتجدد بنفسه و كذا من نفى وجوده في الأعيان دون الأذهان أراد به أنه من العوارض التحليلية التي زيادتها على الماهية في التصور فقط لا من العوارض الوجودية التي زيادتها على معروضاتها في الوجود كما أشرنا

الحكمة المتعالية فی الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۱۴۷

إليه و من جعله جوهرا جسمانيا هو نفس الفلك الأقصى أراد به الطبيعة المتجددة الفلكية فأراد بنفس الفلك ذاته و هو موافق لما ذهبنا إليه من أنه مقدار الطبيعة باعتبار تجددها الذاتي و لوحنا إلى أن الزمان كالجسم التعليمي ليس من العوارض الوجودية بل وجود المقدار نفس وجود ما يتقدر به أولا و بالذات و كونه من العوارض بضرب من التحليل ككون الوجود من عوارض الماهية و الذات الموجودة بذلك الوجود و من ذهب إلى أنه جوهر مفارق عن المادة كأنه

أراد به الحقيقة العقلية- المفارقة لهذه الصورة الطبيعية التي يتقدر و يمتد بحسب وجودها التجددي المادي- لا بحسب وجودها العقلي الثابت في علم الله سرمدا و من ذهب إلى أن الزمان واجب الوجود أراد به معنى أجل و أرفع مما فهمه الناس

و قد ورد في الحديث: لا تسبوا الدهر فإن الدهر هو الله تعالى

و في الأدعية النبوية: يا دهر يا ديهور يا ديهار يا كان يا كينان يا روح

و في كلام أساطين الحكمة نسبة الثابت إلى الثابت سرمد و نسبة الثابت إلى المتغير دهر و نسبة المتغير إلى المتغير زمان أرادوا بالأول نسبة الباري إلى أسمائه و علومه و بالثاني نسبة علومه الثابتة إلى معلوماته المتجددة التي هي

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۱۴۸

موجودات هذا العالم الجسماني برمتها بالمعية الوجودية و بالثالث نسبة معلوماته بعضها إلى بعض بالمعية الزمانية

فصل (٣٤) في أن الزمان يمتنع أن يكون له طرف موجود

قالوا إن كل حادث يسبقه عدم لا يجامع وجوده و ما به القبلية ليس نفس العدم لأن العدم يكون بعد أيضا و ليس القبل بما هو قبل مع البعد فليس العدم بما هو عدم قبلا و لا بعدا و ليس أيضا ذات الفاعل لأن ذاته توجد مقارنة أيضا و لا شيء من الأشياء التي يصح أن يوجد مع المتأخر قبلا لذاته هذا النحو من القبلية- فإذن كون العدم سابقا هو أن ذلك العدم للشيء مقترن بزمان حدث وجوده بعد ذلك الزمان فيكون قبل كل آن فرض بداية زمان آخر و هكذا القياس في آن يفرض نهاية فإذن ليست لمطلق الزمان بداية و لا نهاية و لهذا ذكر معلم الفلاسفة- من قال بحدوث الزمان فقد قال بقدمه من حيث لا يشعر و قد علم أن الزمان من لوازم الحركة و الحركة من لوازم الطبيعة عندنا و الطبيعة لا تقوم إلا بمادة و جسم

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۱۴۹

فإذن جود الحق الجواد لا ينقطع و إفاضته و خيره لا ينقضي و لا يحصى **وَ إِنْ تَعُدُّوا نِعْمَةَ اللهِ لا تُحْصُوها** مع أن كل زمان و كل حركة حادث و كذا كل جسم فهو حادث عندنا محفوف بالعدمين السابق و اللاحق كما مرت الإشارة إليه و هذا غريب.

فإن قيل هذا التقدم أمر وهمي مقدر كما أن فوقية العدم خارج العالم وهم محض فكما لا يلزم من تناهي المكان أن يكون عدمه في مكان فكذلك لا يلزم من تناهي الزمان أن يكون عدمه في زمان.

فنقول إن العقل يدرك ببداهته ترتبا بين وجود شيء و عدمه حيث لا يجتمعان و ليس ذلك الترتب بالعلية لأن العلة و المعلول يجب أن يكونا معين- و لا بالطبع لأن المتقدم بالطبع لا يستحيل أن يقارن مع المتأخر بالطبع دفعة و

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۱۵۰

ظاهر أنه ليس بالشرف و المكان فتعين أن يكون بالزمان و بالجملة نحن لا نعني بالزمان إلا هذا النوع من الترتب فإن لم يحصل هذا الترتب فقد سلمتم أنه ليس وجود الزمان بعد عدمه و إن حصل كان عدم الزمان في زمان البتة و أما الفرق

بين ذلك و بين الأحياز المتوهمة خارج العالم فهو أن الحيز في كونه متناهيا لا يفتقر إلى حيز آخر و أما في كونه محدثا فيتوقف على مسبوقيته بالعدم.

فإن قال قائل إن هذا يوجب أن يكون إله العالم زمانيا و أن يكون للزمان زمان آخر و يتسلسل الأزمنة إلى لا نهاية.

فنقول أما تقدم الله على الزمان المعين فهذا يرجع إلى الزمان أيضا فإن ذاته تعالى و إن كان مقدسا عن التغير متعاليا عن الزمان و ما معه معية زمانية يرجع إلى الفيئية لكنه لما كان مع كل شيء لا بمزاولة و لا بمداخلة فهو مع الزمان السابق معية لا توجب تغيرا فيصدق عليه أنه يوجد قبل الزمان المعين كما يوجد معه و بعده و أما كون كل زمان مسبوقا بزمان آخر بمعنى أن عدم كل زمان في

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۱۵۱

زمان فهذا يوجب أن يكون قبل كل زمان زمان و قبل كل حركة حركة و قبل كل جسم جسم لا إلى نهاية فهذا التسلسل غير ممتنع لأن منشوءه أن هذه الأشياء- من الأمور الضعيفة الوجود التي يتشابك فيها الوجود بالعدم فكل وجود لفرد يوجب عدما لفرد آخر و كل عدم لفرد يوجب وجود الآخر فعدم الزمان لا يتحقق إلا في الزمان.

فإن قال القائل المذكور وقوع المعية بين الله و زمان يستدعي أن يكون المعان في زمان آخر يقارنهما و كذا وقوع المعية بين عدم الزمان و الزمان الذي يسبقه أو يلحقه يستدعي زمانا غيرهما.

فنقول وقوع المعية الزمانية بين شيئين ليس أحدهما نفس ذات الزمان المعين يوجب زمانا و أما المعية بين الزمان و شيء فلا يقتضي زمانا آخر إذ ما به المعية هاهنا نفس الزمان المعين لأن تعينه بنفسه لأنه ضرب من الوجود يباين سائر الوجودات- فإن هذه الساعة لا يتصور إلا هذه الساعة و يستحيل وقوعها قبلها أو بعدها و كذا غيرها من أفراد الزمان و أجزائه فإن وجودها كما وقعت من الضروريات المجعولة جعلا بسيطا فإذن وقوع كل شيء مع زمان لا يقتضي زمانا آخر و أما وقوع شيء مع شيء آخر ليس واحد منهما زمانا فإنه يستدعي وجود أمر ثالث هو جهة المعية بينهما- و كذا القياس في التقدم و التأخر فإن الزمان لذاته يقتضي التقدم و التأخر لأن ذلك من لوازم ماهيته فكل زمان من الأزمنة قبل و قبليته بالنسبة إلى آخر و كذلك بعد و بعديته بالنسبة إلى آخر و مع و معيته بالنسبة إلى ما يقارنه.

و ليس لقائل أن يقول يلزم أن يكون الزمان من مقولة المضاف.

لأنا نقول هذا اشتباه وقع بين مفهوم الشيء و وجوده فمفهوم الزمان من مقولة الكم و هو في نفسه مقدار متصل غير قار و لكن وجوده يتقدم لذاته على شيء و يتأخر لذاته عن شيء و فرق بين ما المعقول منه يلزم منه معقولا آخر و ما وجوده يتعلق بوجود شيء آخر أو بعدمه فالتقدم و التأخر يعرضان لماهية الزمان لذاتها لأن

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۱۵۲

وجودها وجود التقدم و التأخر و ماهية التقدم و التأخر من مقولة المضاف لا وجود التقدم و التأخر بمعنى ما به التقدم و التأخر لا وجود نفس الإضافة.

و هاهنا إشكال آخر و هو أن أجزاء الزمان لا بد و أن تكون متخالفة الماهية- مع أن أجزاء المتصل لا بد و أن تكون متشابهة و ذلك لأن كل جزء منه يقتضي لذاته مرتبته التي له من التقدم و التأخر فإن يوم الخميس لا يمكن أن يكون

يوم الأربعاء و لا يوم الخميس الآخر قبله أو بعده فيعود المحالات.

و الجواب عنه أن تشابه أجزاء المتصل عبارة عن كونها بحيث لا اختلاف لها- فيما يقتضي ماهية الاتصال فإن كون بعض المتصل بحال و بعضه بحال آخر- يقتضيهما نفس التشابه و الاتصال من ضروريات نحو وجودها الاتصالي فكما أن كون كل جزء من أجزاء المكان الواحد بحال غير حال صاحبه مما يقتضيه لذاته وحدة المكان و اتصاله فكذلك كون كل ساعة من الزمان بحال غير حال سائر الساعات أمر يقتضيه وحدة الزمان و اتصاله

فصل (۳۵) في احتجاج من يضع للزمان بداية

أن المثبتين للزمان بداية احتجوا بأمور- الأول أن الحوادث الماضية يتطرق إليها الزيادة و النقصان و كل ما كان

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج‏۳، ص ۱۵۳

كذلك فله بداية فللحوادث بداية.

الثاني لو كانت الحوادث الماضية غير متناهية لتوقف حدوث الحادث اليومي- على انقضاء ما لا نهاية له فاستحال وجوده لكن التالي محال بالمشاهدة فكذا المقدم.

و الثالث أن كل واحد من الحوادث إذا كان له أول وجب أن يكون للكل أول.

و الرابع أن الحوادث الماضية قد انتهت إلينا فلو كانت الحوادث الماضية غير متناهية لكان الغير المتناهي متناهيا هذا خلف.

و الخامس أن الأزل إما أن يوجد فيه حادث أو لم يوجد و الأول محال و إلا لم يكن الحادث حادثا و إن لم يوجد شي‏ء من الحوادث في الأزل فوجد حاله لم يكن فيها شي‏ء من الحوادث موجودا فإذن كل الحوادث مسبوق بالعدم.

و السادس أن الأمور الماضية قد دخلت في الوجود و ما دخل في الوجود فقد حصره الوجود فيكون محصورا متناهيا فهي متناهية.

و السابع أن كل واحد من الحوادث إذا كان مسبوقا بالعدم الأزلي فإذا

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج‏۳، ص ۱۵۴

فرضنا جسما قديما و فرضنا حوادث لا أول لها لزم أن يكون ذلك الجسم لا متقدما على وجودها و لا على عدمها و محال أن يكون الشي‏ء لا يتقدم أمورا و يتقدم على ما هو سابق على كل واحد من تلك الأمور لأنه يصير حكم السابق و المسبوق في التقدم حكما واحدا.

الثامن أن العالم لا يخلو عن الحوادث و ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث- فالعالم حادث فهذه وجوه ضعيفة الأساس في حدوث ماهية الزمان و الحركة و ما يتعلق بهما.

أما ما يحتجون به أولا فهو مأخوذ من برهان تناهي الأبعاد حاصله أنا نجمع دورات الماضي أو الأزمنة كالسنين أو عدد النفوس الماضية ثم نضم إليها من المستقبل دورة أو سنة أو نفسا أخرى فنأخذها على وجهها مبلغا و مع الزيادة مبلغا

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج‏۳، ص ۱۵۵

آخر و نقابل بينهما بالتطبيق فلا بد من التفاوت فيزيد أحد المبلغين على الآخر بقدر متناه و ما زاد على الشيء بمتناه فهو متناه و إذا علمت أن الحركات و الأزمنة و الحوادث لا كل لها و أنها يستحيل اجتماعها فكل ما يبتني على اجتماعها المستحيل لا يصح و إنما صحت اللانهاية في الأزمنة و الحركات لاستحالة اجتماعها و مبنى إثبات الزمان و الحركة و كذا اتصالهما و تماديهما على عدم الاجتماع في الوجود و اقتضاء وجودهما اللاحق العدم السابق و بالعكس و اقتضاء العدم السابق الوجود اللاحق و بالعكس فكيف يصح فرض اجتماعهما المستحيل ليمنع بوقوع الاجتماع المستحيل اللانهاية التي صحتها لاستحالة شيء فهو فرض شيء على المستحيل من جهة استحالته- و هو غير صحيح.

و أما ما احتجوا به ثانيا فيقال في دفعه إن الممتنع من التوقف على الغير المتناهي هو ما يكون الشيء متوقفا على ما لا يتناهى و لم يحصل بعد و ظاهر أن الذي لا يكون إلا بعد وجود ما لا يتناهى في المستقبل لا يصح وقوعه فأما في الماضي فلم يكن حاله فيها الغير المتناهي الذي يتوقف عليه حادث معدوما ثم حصل و حصل بعده الحادث الذي يتوقف عليه إذ ما من وقت يفرض إلا و كان مسبوقا بما لا يتناهى- و إن أريد بهذا التوقف أنه لا يقع شيء من الحوادث إلا بعد ما لا يتناهى فهو نفس محل النزاع فكيف يجعل حجة على بطلان نفسه.

و أما ما ذكروه ثالثا فهو مغالطة نشأت من إجراء حكم كل واحد على

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۱۵۶

الكل و مما لهم أن يتفطنوا له للاحتجاج به أن النفوس الناطقة الماضية مجموعها- يجب أن يكون مسبوقا بالعدم إذ ليس فيها إلا حادث فكذلك المعلول الذي هو المجموع هذا و إن كان أقرب مما سبق إذ ليس اقتصارا على مجرد تعدية حكم كل واحد على الكل بل استدلال بحدوث العلة على حدوث المعلول إلا أنه لا ينجع غرضهم من هذا فإن حدوث مجموع النفوس بما هو مجموع لا يستلزم حدوث الزمان و ما فيه فكل وقت يحدث للنفوس مجموع آخر و كذا العالم بجملته يحدث كل

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۱۵۷

حين و لا يدل هذا على نهاية أعداد الحوادث التي كل منها في وقت و الجواب عما ذكروه رابعا أن انتهاء الحوادث إلينا يقتضي ثبوت النهاية لها- من هذا الجانب الذي يلينا و ثبوت النهاية من جانب لا ينافي اللانهاية من جانب آخر فإن حركات أهل الجنة لا نهاية لها مع أن في جانب البداية لها نهاية.

و الجواب عما ذكروه خامسا أن الأزل ليس وقتا محدودا له حالة معينة بل هي عبارة عن نفي الأولية فالحادث الزماني الذي يسبقه العدم يمتنع وقوعه في الأزل مع أنه يحسم مادة الوهم بالمعارضة بالصحة بأن يقال صحة حدوث الحوادث هل كانت حاصلة في الأزل أم لا فإن كانت حاصلة فأمكن حدوث حادث أزلي و ذلك محال و إن لم يكن فللصحة مبدأ و هو محال و لما لم يكن هذا الكلام قادحا في الصحة أعني

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۱۵۸

القدرة فكذا هاهنا.

و عما ذكروه سادسا أن المراد بالحصر أن يكون للشيء طرف و نحن نسلم أن الحوادث محصورة من الجانب الذي يلينا ثم نعارض ذلك بصحة حدوث الحوادث- و عما ذكروه سابعا أنه إن عنيتم بما ذكرتم أنه يكون الجسم موصوفا بكل الحوادث و يكون موصوفا بعدمها معا فذلك باطل لأن الحوادث ليس لكليتها وجود حتى يكون الجسم موصوفا بها و إن عنيتم به أنه في كل وقت من الأوقات- يكون موصوفا بواحد منها فهو في ذلك الوقت ليس موصوفا بعدم ذلك الحادث بل بعدم غيره من الحوادث فلا تناقض فيه لعدم وحدة المحمول.

و عما ذكروه ثامنا و هو قريب المأخذ مما سبق أن في مقدماته على الوجه الذي اشتهر بينهم وجوها من الخلل.

أما المقدمة الأولى و هو قولهم العالم لا يخلو عن الحوادث إذا عني بالعالم مجموع الأجسام فإنه لا يخلو عن الحركات و غيرها و إن عنوا به المجموع بما

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۱۵۹

هو مجموع فقد مر أن ذلك و إن كان صحيحا فإن لأعداد الحوادث في كل حين مجموع آخر لكن لا ينفعهم و إن عنوا به كما يقولون ما سوى الواجب الوجود- فالبرهان قائم على أن في الموجودات الممكنة أمورا لا تتغير أصلا فيكون المقدمة الأولى منقوضة باطلة.

و أما المقدمة الأخرى و هي أن ما لا يخلو عن الحوادث فهو لا يسبقها ففيها خلل إن أريد ما لا يسبق آحادها فإنه من البين أنه متقدم على كل واحد واحد من الحوادث بالضرورة و إن أريد به أنه لا يسبق جميع الحوادث فالحوادث لا جميع لها أصلا حتى يسبقها شيء فقولهم إن ما لا يسبق الحوادث فهو حادث عين محل النزاع فإن على مذهب الخصم لا يصح خلو الأجرام الفلكية عن الحركات أصلا و لا يسبقها سبقا زمانيا أي ما خلت عن آحاد الحركات قط و إن كان المتحرك يتقدم على الحركة تقدما ذاتيا فيحتاجون هاهنا إلى الرجوع إلى إثبات نهاية الحوادث و قد سبق الكلام فيه فهذا ما وقع من الأبحاث و المناقضات بين الطرفين- و نحن بفضل الله و توفيقه قد أوضحنا هذا السبيل و كشفنا عن وجه المطلوب من حدوث العالم و مسبوقية كل شخص من الأجسام و طبائعها و نفوسها و أعراضها بالعدم الزماني السابق عليها و صححنا هاتين المقدمتين أعني كون جواهر العالم

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۱۶۰

لا يخلو عن الحوادث لذاتها و كل ما لا يخلو عن الحوادث لذاته فهو حادث زماني- فالعالم بجميع ما فيه حادث و قد سبق بعض ما يحتاج إليه هذا المرام و بقي البعض و له موعد و سنعود إليه إن شاء الله تعالى.

و اعلم أن أكثر الناس يصعب عليهم الإعراب عن مذهبهم و عن محل الخلاف فإنهم إذا قالوا العالم حادث فإن سئل عنهم ما أردتم بذلك وقعوا في الحيرة لأنهم أن عنوا به أنه محتاج إلى الصانع المؤثر فخصمهم قائل به على أتم وجه و آكده لأنه قائل بافتقاره إلى المؤثر حدوثا و بقاء ذاتا و صفة و إن عنوا به أن العالم يسبقه عدم زماني فلا يمكنهم الاعتراف به لأن العالم جملة ما سوى الله عندهم و الزمان من جملة العالم فكيف يتقدم الزمان على العالم ليكون تقدم العدم عليه تقدما زمانيا و إن أفصحوا عن مذهبهم بأن العالم ليس بقديم فيقول الفيلسوف إنه ليس بقديم لأنه ليس بواجب الوجود و إن عنوا أن العالم ليس بدائم فيقال ما ذا أردتم بذلك فإن الدائم قد يعنى به معنى عرفي و هو مستمر الوجود زمانا

طويلا و دوام العالم بهذا المعنى لا نزاع فيه في المشهور لدى الجمهور و إن عنوا به أنه كان وقت لم يكن فيه العالم فهو مخالف لمذهبه إذ ليس قبل العالم وقت لم يكن فيه العالم إذ هو بمنزلة قوله قبل الوقت وقت لم يكن فيه وقت و إن قال واحد منهم أردت به أنه ليس بأزلي- يستفسر الأزلي و عاد الترديد و المحذور المذكور و إن قال الذي في الذهن متناه يسلم له أن القدر الذي في ذهنه من أعداد الحركات متناه و لكن لا يلزم من ذلك توقف وجود العالم على غير ذات الباري ثم إذا فرض لها مجموع ما فهي

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج٣، ص ١٦١

أيضا حادثة و إن قال أعني بالحدوث أنه كان معدوما فوجد إن أراد بمفهوم كان السبق الزماني فهو مع كونه متناقضا يخالف مذهبه لاستدعائه وجود الزمان قبل العالم و هو من جملة العالم و إن أراد به السبق الذاتي فخصمه قائل به فإن الفيلسوف معترف بأن عدم الممكن يتقدم على وجوده تقدما ما و إن قال إن الباري مقدم على العالم بحيث يكون بينه و بين العالم زمان فليس هذا مذهبه إذ ليس قبل العالم شيء عنده غير ذات الباري و هو مذهب الحكيم بعينه فيتعين التقدم الحقيقي الذي هو في الحقيقة تقدم فلا يتعين النزاع هاهنا إلا أن يقول أحد الخصمين إنه

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج٣، ص ١٦٢

توقف العالم على غير ذات الله و لم يكف في وجوده ذاته و صفاته و يقول الآخر يكفي- و حينئذ يتبين المشرك من غير المشرك و اعلم أن مسألة إبطال التعطيل و إثبات الصانع المبدع الذي يفيد الموجودات- من دون سانح على ذاته و حادث يصير ذاته محلا له من أعظم المهمات و أفضل العلوم و المسائل فإن من لم يعرف توحيده في الفعل لم يعرف توحيده في الذات و لا في صفة وجوب الوجود و لا القدرة و لا العلم و لا الإرادة و لا الحكمة و لا غيره من الصفات و إذا علم الإنسان هذه المسألة و علم وجود النفس و بقاءها و كيفية معادها و رجعاها بعد ما عرف مبدأها و فاعلها و وحدانيته فقد حصل من العلم شيئا عظيما- و لا يبالي بما يفوته من العلوم و المسائل و هذه المسألة إذا عرفت و أحكمت و علمت أسباب حدوث الحادثات و دثور الداثرات و أن هويات الأجسام و طبائعها متجددة لحظة فلحظة كما أشار إليه القرآن و قومه البرهان من غير أن يختل بها قاعدة حكمية- فقد تمهدت قواعد الوصول إلى عالم الكشف و الشهود العقلي تمهيدا بأوضح طريقة

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج٣، ص ١٦٣

و أحكم سبيل و الناس يتحيرون في أن الواجب الوجود إذا لم يتغير و لم يسنح له صفة فكيف يحصل الحوادث و لا يكون الإنسان معتمدا إليه في البحث ما لم يتيقن هذه المسألة و أخواتها و إذا ثبت مسألة العلة و المعلول صح البحث و إن ارتفعت ارتفع مجال البحث و مع القدرة العبثية الجزافية لا يبقى للباحث كلام و لا يثبت معها معقول أصلا.

قال بعض العرفاء قول القائل العالم قديم بالزمان هوس محض لا طائل تحته- إذ يقال له ما الذي يعني بالعالم فأما أنه يقول عنيت به الأجسام كلها كالسماوات و الأمهات و أما أنه يقول عنيت به كل موجود سوى الله فإن عني بذلك المعنى الثاني فعلى هذا كثير من الموجودات المندرجة تحت لفظ العالم غير متوقف الوجود على الزمان و إن عني به

المعنى الأول فلم يجز أيضا لأن معناه أن الأجسام موجودة- مذ كان الزمان موجودا و هذا مشعر بأن الزمان سابق على الأجسام في الوجود و ليس كذلك فإن الأجسام سابقة الوجود على الزمان و الزمان متأخر عنها و إن كان ذلك بالرتبة و الذات و إن قال ليس المراد هذا و لا ذاك فنحن لا نعلم من قوله إلا ما فهمنا و قد تكلمنا على ما فهمناه و أما ما لم نفهمه من مقصده فالكلام عليه من شأن العميان و إن زعم أن الأجسام موجودة منذ كان الحق موجودا فهو خطأ عظيم لأن الأجسام لا توجد أصلا حيث يوجد الحق لا الآن و لا قبله و لا بعده و من صار إلى أن العالم موجود الآن مع الحق فهو مخطىء خطأ عظيما فحيث الحق بأحدية ذاته لا زمان و لا مكان و إن لم يخل منه زمان و لا مكان و لا ذرة من ذرات العالم

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۱۶۴

فهو مع كل ذرة لكن لا ممكن و لا غير معه فهو سابق الوجود على وجود العالم- كما أنه سابق الوجود على وجود صورة هذه الكلمات المسطورة في هذا الكتاب مثلا من غير فرق أصلا و من فرق بينهما فهو بعد في مضيق الشبه و لم ينزه الحق عن الزمان كما لم ينزه عن المكان عند العوام الذين يزعمون أنه جسم مكاني كسائر المحسوسات فهو بعيد عن الإيمان الحقيقي الحاصل للعارف في أول سلوكه و هو أنه تعالى سابق على المستقبل من حيث سبقه على الماضي من غير فرق و هذا يقيني عند العارف و إن كان كثير من العلماء عاجزين عن دركه انتهى.

أقول إن ما ذكره هذا العارف غير كاف في باب حدوث العالم إذ القائلون بقدم الأجسام الفلكية و أمهات العناصر قائلون بأن نسبته تعالى إلى المستقبل كنسبته إلى الماضي و ليسوا عاجزين عن إدراك كل ما أفاده حتى قوله إن الأجسام لا توجد حيث يوجد الحق الأول لا هذا الآن و لا قبله و لا بعده و هكذا كل معلول بالقياس إلى موجده و مع ذلك ذهبوا إلى تسرمد الأفلاك و غيرها و لهم أن يفسروا قدم الأجسام بأن وجودها غير مسبوق بعدم زماني فلا يرد عليه ما أورده أصلا فالمصير في هذه المسألة إلى ما حققناه و تفردنا بإثباته في هذه الدورة الإسلامية إذ حكماء الإسلام و سائر العلماء لم يصلوا إلى كنه هذا المرام و إلا لاشتهر منهم ذلك لأن الدواعي كانت مستوفرة عليها في هذه الأزمنة و أقرب ما وقع الاحتجاج به في هذا الموضع قول بعض المتقدمين من النصارى و هو أن العالم متناهي القوة و كل

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۱۶۵

متناهي القوة متناهي البقاء فيستحيل أن يكون أزليا فالعالم يستحيل أن يكون أزليا و لا يرد عليه ما أورده صاحب المطارحات بأنا نقرر أن العالم متناهي قوة البقاء- لكنه غير متناهي البقاء لا لذاته و لا لقوته بل لأن علته دائمة و هي يمدها بالقوة الغير المتناهية الآثار و الحركات و غيرها أقول قوله غير متناهي البقاء لا لذاته و لا لقوته- كلام مجمل مغلط لأنه إن أراد به أنه بحسب ماهيته الإمكانية ليس ذا قوة البقاء بل بوجودها الفائض عليها من الواجب يبقى و يدوم فلعل هذا غير مقصود المستدل إذ ربما ادعى أن وجود هذه الجواهر الجسمانية متناهي القوة لا أنها من حيث ماهياتها ليست ذات قوة غير متناهية كيف و هي بحسب ماهياتها ليست بموجودة فضلا عن كونها غير متناهي القوة و إن أراد به أن ذاتها الوجودية و هويتها الصادرة عن الجاعل ابتداء ليست بلا متناهي القوة إلا أنه يستمد من العلة الدائمة القوى و الآثار فنقول هذا يمكن على وجهين.

أحدهما أن وجودها الشخصي المتناهي في القوة و القدرة لا يبقى دائما- لكن يصدر منه الآثار و الأفاعيل الغير المتناهي بإمداد المبدإ العالي كما يدل عليه ظاهر كلامه و هو فاسد فإن وجود الأعراض و الآثار و الأفعال اللاحقة للشخص تابع لوجوده و الشخص الجوهري أقوى في الوجود من جميع ما يتبعه و فيض الوجود لا يصل إليها إلا بعد أن يمر على المتبوع الملحوق به ما يتفرع عليه فعدم تناهي الآثار و المعاليل يستلزم عدم تناهي العلة المتوسطة سواء كانت فاعلا قريبا- أو قوة قابلية أو آلة أو موضوعا و لا ينتقض ما ذكرناه بالهيولى الأولى التي تقبل آثارا غير متناهية لأنها لا تقبل هذه الآثار إلا بورود الاستعدادات و القوى الغير المتناهية- و ليست وحدتها الباقية إلا وحدة مبهمة تتجدد في كل حين بتجدد الصور و القوى- و ثانيهما أن وجودها في كل وقت و إن كان متناهي القوة إلا أنه يفيض من

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ۳، ص ۱۶۶

المبدإ في كل وقت على مادتها قوة أخرى و هوية غير التي فاضت أولا فهذا قول بحدوث العالم و دثوره فيكون كل شخص منه مسبوقا بعدم زماني أزلي و هو عين مقصود القائل المنتحل بإحدى الملل الثلاث أعني التهود و التنصر و الإسلام نعم لو منع قول القائل إن العالم متناهي القوة بأن من العالم ما لا يتناهى قوته كالمفارقات المحضة لكان له وجه إلا أنك ستعلم من طريقتنا أن الصور المفارقة ليست بما هي مفارقة- من جملة ما سوى الله فلا يقدح قولنا العالم و جميع ما فيه متناهي القوة غير باق و لا دائم بالعدد بل بالمفهوم و المعنى دون الوجود الشخصي و الهوية

فصل (٣٦) في حقيقة الآن و كيفية وجوده و عدمه

اعلم أن الآن يكون له معنيان أحدهما ما يتفرع على الزمان و الثاني ما يتفرع عليه الزمان أما الآن بالمعنى الأول فهو حد و طرف للزمان المتصل فالنظر في كيفية وجوده و كيفية عدمه.

أما كيفية وجوده فلما علمت أن الزمان كمية متصلة و كل كمية متصلة فإنها قابلة لتقسيمات غير متناهية بالقوة لا بالفعل إلا بواحد من الأسباب الثلاثة- القطع و اختلاف العرض و الوهم لكن حصول القطع ممتنع في الزمان لما عرفت- فبقي الإمكان لأحد وجهين آخرين و ذلك بموافاة الحركة أمرا دفعيا كحد مشترك حدا مشتركا غير منقسم كمبدإ طلوع أو غروب و إما بحسب فرض الفارض بقوته الوهمية.

و إما كيفية عدمه فالكلام يستدعي تمهيد قاعدة أفادها الشيخ في الشفاء و غيره

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ۳، ص ۱۶۷

و هي أن وجود الشيء الواحد الزماني أو عدمه إما أن يكون دفعيا بأن يحصل- أو يعدم دفعة في آن يختص به فإن استمر كان ذلك الآن أول آنات حصول الوجود أو العدم و إن لم يبق كالأمور الآنية كان مجرد ذلك الآن لا غير ظرف الحصول- و أما أن يكون تدريجيا بأن يكون الشيء الوحداني له هوية اتصالية لا يمكن أن يتحصل إلا في زمان واحد متصل على سبيل الانطباق عليه و يعبر عن ذلك بالحصول على سبيل التدريج و لا يلزم أن يكون حصول ذلك الشيء حصول أشياء كثيرة في أجزاء ذلك الزمان لأنه من حيث هويته ليس بملتئم عن أشياء كثيرة بل هو شيء واحد- من شأنه قبول القسمة إلى أجزاء فهو قبل عروض القسمة ليس إلا شيئا واحدا منطبقا على زمان واحد و لا يكون لذلك طرف يوجد هو فيه لأن وجوده ممتنع الحصول- في طرف زمان أو حد من حدوده بل واجب أن يحصل مقارنا لجميع ذلك الزمان- و أما بعد

عروض القسمة فيكون حصول أجزائه في أجزاء ذلك الزمان شيئا بعد شيء- فهذا الحاصل أعني ما يكون له حصول واحد تدريجي لا يكون له آن ابتداء الحصول- بل ظرف حصوله إنما هو الزمان لا طرفه و إما أن يكون زمانيا بأن يكون حصول الوجود أو العدم في نفس الزمان لا في طرفه و لا فيه على سبيل الانطباق عليه إذ لا يكون للشيء الحاصل هوية اتصالية ينطبق على الزمان بل إنما يختص حصوله بذلك

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۱۶۸

الزمان على معنى أن لا يمكن أن يوجد أو يفرض في ذلك الزمان آن إلا و يكون ذلك الشيء حاصلا فيه و لا يكون لذلك الحاصل آن أول الحصول أصلا لا طرف ذلك الزمان و لا آن آخر فيه و تقرير القول على هذا الأسلوب مما يضمحل به كثير من الشكوك.

منها ما ذكره صاحب الملخص أن وجود الشيء بتمامه أو عدمه إما أن يحصل شيئا فشيئا فيكون في زمان على وجه الانطباق عليه و الانقسام إلى أجزاء حسب انقسامه أو دفعة واحدة فيكون في آن قطعا و هو آن أول الحصول لوجوده أو عدمه- و كذلك نقول وجود الشيء أو عدمه إما أن يحصل دفعة فيكون في آن هو أول الآنات لحصوله ضرورة أو لا دفعة بل قليلا قليلا فيكون لا محالة في زمان ينطبق عليه- فكيف يتصور هناك الواسطة فكيف يتصور حدوث ليس له آن أول فإنه مندفع بأن كلا من هذين القسمين أعني وجود الشيء أو عدمه يسيرا يسيرا و وجود الشيء أو عدمه دفعة بمعنى الذي يحصل في آن واحد يختص به ابتداء وجود الشيء أو عدمه ليس مقابلا صريحا للآخر و لا لازما لمقابله و إن مقابل الذي يوجد يسيرا يسيرا إما

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۱۶۹

لا يوجد يسيرا يسيرا و هو أعم من أن يوجد مختصا حدوثه بآن و من أن يوجد لا كذلك و كذا مقابل الذي يوجد مختصا حدوثه بآن أعم من أن يوجد يسيرا يسيرا- و من أن يوجد لا كذلك فالواسطة محتملة و هي أن يكون الشيء موجودا بتمامه- في جميع الزمان و في كل جزء من أجزائه و حد من حدوده لا على الانطباق و لا يكون موجودا في مبدإ ذلك الزمان و البرهان و الفحص أوجبا وجود الواسطة في حدوث الوجودات و كذا حال حدوث الأعدام في الثلاث المذكور كما سنبين فسبيل البرهان على تحقيق الأقسام على سياق ما في الشفاء هو أن ينظر هل الآن المشترك بين زمانين في أحدهما الأمر بحال و في الآخر بحال أخرى و من المعلوم أن الذين هما في قوة المتناقضين أو المتقابلين يمتنع خلو الموضوع عنهما جميعا في ذلك الآن ثم من الأمور ما يحصل في آن و يتشابه حاله في أي آن فرض في زمان وجوده و لا يحتاج في كونه إلى أن يطابق مدة كالمماسة و التربيع و غير ذلك من الهيئات القارة فما كان كذلك فالشيء في ذلك الآن الذي هو الفصل المشترك موصوف به.

و منها ما يقع وجوده في الزمان الثاني وحده و الآن الفاصل بينهما لا يحتمله

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۱۷۰

كالحركة التي لا يتشابه حالها في آنات زمان وجودها بل يتجدد بحسبها في كل آن- قرب جديد إلى الغاية و بعد عن

المبدإ و هي إنما يحصل بعد الآن الذي هو الفصل المشترك أي في جميع الزمان الذي بعده و في جميع آناته و كذلك ما لا يقع إلا بالحركة- كاللامماسة التي هي الفارقة بعد المماسة فلمثل هذه الأمور لا يكون أول آنات التحقق- و إلا فإما أن يتصل ذلك الآن بالذي هو الفصل المشترك فيلزم تشافع الآنات أو يتخلل بينهما زمان فيلزم خلو الشيء في ذلك الزمان عن الحركة و السكون و المماسة و اللامماسة مثلا و بالجملة الحركة التوسطية موجودة قطعا و لا يحصل في الآن الذي هو طرف الزمان الحركة القطعية الحادثة لأنه آخر آنات السكون- و أيضا ذلك الآن منطبق على طرف المسافة و مبدإها فكيف يصدق أن المتحرك بحسب وقوعه فيه متوسط بين مبدإ المسافة و منتهاها و أما بعد ذلك الآن فلا يخلو عنها آن من آنات زمان الحركة و لا جزء من أجزائه و لا يمكن أن يتلو ذلك الآن آن آخر فيقع التتالي بين الآنات فإذن هي موجودة في زمان ما و في كل آن منه و ليس لها آن ابتداء الحصول و كذلك ما لا يتم حصوله إلا بالحركة و لا يستدعي قدرا معينا من الحركة القطعية و أيضا ما يختص وجوده بآن فقط كالأمور

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۱۷۱

الآنية الوجود فهو إنما يعدم في جميع الزمان الذي طرفه ذلك الآن و في جميع الآنات- الذي فيه بعد ذلك الآن و لا يكون لعدمه آن أول يختص به ابتداء حصول العدم فإذا عرفت هذه الأصول فلنتكلم في كيفية عدم الآن بل عدم كل ما ينطبق عليه فإن هذا الآن أو الآني إذا وجد فعدمه لا يخلو إما أن يكون تدريجيا و كان منقسما فيكون الآن زمانا و الآني زمانيا هذا خلف و إن كان دفعة فإما أن يكون آن عدمه مقارنا لآن وجوده و هو تتالي الآنين و ذلك ممتنع و إما أن يكون متراخيا عنه و حينئذ لا يخلو إما أن يكون بين الآنين زمان متوسط فحينئذ يكون الآن مستمرا في ذلك المتوسط و إما أن لا يكون بينهما متوسط فيلزم تشافع الآنات ثم الكلام في عدم الآن الثاني كالكلام في عدم الآن الأول و يلزم منه تركب الزمان عن الآنات المتتالية و الكل محال فالحق أن عدمه في جميع الزمان الذي بعده و هذا قسم ثالث من الحدوث و هو صحيح.

فإن قلت هب أن عدم الآن في جميع الزمان الذي بعده لكن ليس كلامنا في مطلق عدمه بل في ابتداء عدمه و من المعلوم أنه ليس ابتداء عدمه في جميع الزمان الذي بعده فهو إما أن يحصل تدريجا أو دفعة فيعود الإشكال.

قلنا الابتداء للشيء له معنيان أحدهما طرف الزمان الذي يحصل فيه ذلك

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۱۷۲

الشيء و ثانيهما الآن الذي يحصل فيه أولا فنقول إن ابتداء عدم ذلك الآن بالمعنى الأول هو نفس وجود ذلك الآن و أما الابتداء بالمعنى الثاني فلا يكون لعدمه ابتداء بهذا المعنى و قد عرفت أنه لا يلزم أن يكون لكل حادث ابتداء يكون هو حاصلا فيه فإن الحركة ليس لها ابتداء يكون الحركة حاصلة فيه و كذلك السكون و اعلم أنه يندرج في النوع الأول أعني ما يكون حصوله دفعة الآن و جميع الأمور الآنية كالوصولات إلى حدود المسافات و الوصول إلى ما إليه الحركة و التربيع- و التسديس و سائر الأشكال و التماس و انطباق إحدى الدائرتين على الأخرى و أحد الخطين على الآخر و كل ما يكون له ابتداء الحدوث ثم يستمر وجوده زمانا و يقع في النوع الثاني أعني الحصول التدريجي الحركات القطعية و مقاديرها من

الحكمة المتعالية فی الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۱۷۳

الأزمنة و كل ما يتبعها من الهيئات الغير القارة بالذات أو بالعرض كالأصوات و أمثالها و يدخل في النوع الثالث الحركات التوسطية و ما ينطبق عليها كحدوث الزاوية بالحركة كزاوية المسامتة الحادثة بين خطين متطابقين موازيين لآخر يتحرك أحدهما عن الموازاة إلى المسامتة و كذا الانفتاق و الافتراق بين السطحين أو الخطين بالتمام و التقاطع بعد الانطباق و حدوث اللاوصول و اللامماسة و بالجملة كل ما لا يتم إلا بالحركة من غير أن ينقسم حصوله و عدم الأمور الآنية و الأعدام الطارية للحوادث بعد آخر آنات وجودها و غير ذلك مما لا يكاد يحصى فهذا كله نظر في الآن الذي يتفرع وجوده على وجود الزمان و هو حده و طرفه الحاصل بأحد الوجهين المذكورين.

و أما الآن بالمعنى الآخر و هو الذي يفعل الزمان المتصل بسيلانه فتحقيق وجوده أنا نقول أن المسافة و الحركة و الزمان ثلاثة أشياء متطابقة في جميع ما يتعلق بوجودها فكما يمكننا أن نفرض في المسافة شيئا كالنقطة يفعل المسافة بسيلانه- كما يفعل النقطة الخط بسيلانها و كذا في الحركة فقد عرفت أن الأمر الوجودي التوسطي منها و هو الكون في الوسط بالحيثية المذكورة يفعل بسيلانه الحركة

الحكمة المتعالية فی الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۱۷۴

بمعنى القطع فإذا كان كذلك فلا محالة يكون للزمان شيء سيال يفعل الزمان بسيلانه يقال له الآن السيال و هو مطابق للحركة التوسطية و كما أن النقطة الفاعلة غير النقط التي هي الحدود و الأطراف و كذا الحركة التوسطية غير الأكوان الدفعية و الوصولات الآنية فكذلك الفاعل للزمان غير الآن الذي يفرض فيه و اعتباره في ذاته غير اعتبار كونه فاعلا بحركته و سيلانه الزمان فتلطف في سرك

فصل (۳۷) في كيفية عدم الحركة و ما يتبعها

اعلم أن القول في عدم الحركة القطعية و الزمان الذي ينطبق عليها لا يخلو عن إشكال.

فمنهم من ذهب إلى أنها و كذا ما يطابقها من الزمان ينعدم في غير ذلك الزمان أزلا و أبدا قائلا إن معنى عدم الحركة أن وجودها يختص بقطعة من الزمان و لا يوجد في غيرها فيكون في غير ذلك الزمان معدومة أزلا و أبدا.

و فيه بحث أما أولا فلأن الكلام في زوالها أي طريان عدمها و نحو حدوث

الحكمة المتعالية فی الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۱۷۵

ذلك العدم فلا يصح القول بأن ذلك في الأزل و الأبد.

و أما ثانيا فإن العدم و الوجود متقابلان لا يخلو الموضوع عنهما و لا أيضا يجتمعان في شيء واحد فإذا قلنا إن هذا التدريجي الوجود و إن وجوده يحصل شيئا فشيئا فكل جزء حصل منه بطل العدم الذي بإزائه و لم يرتفع به عدم جزء آخر حتى وجد ذلك الجزء أيضا و ارتفع بوجوده عدمه خاصة لا عدم جزء آخر بل عدم الجزء الذي غيره ثابت عند وجود هذا الجزء و هكذا فعلم أن الشيء التدريجي كما أن وجوده تدريجي كذلك عدمه تدريجي أ لا ترى أنه وقع الاستدلال على أن عدم الآن ليس تدريجيا- و إلا لكان وجوده تدريجيا فكذلك حكم العكس فظهر من هذا أن وجود

الشيء إذا كان تدريجيا كان عدمه أيضا كذلك فوقع الإشكال و احتيج إلى تدقيق نظر فنقول أولا يجب أن يعلم أن الحركة و الزمان من الأمور الضعيفة الوجود بل الذي يحصل بالحركة كالزماني من أفراد المقولة كالسواد المتدرج و الكم المتزيد فيه و غيرهما- وجوده الزماني ضعيف مختلط بالعدم فكما أن وجوده على هذا الوجه تدريجي فكذلك عدمه فزمان وجوده زمان عدمه فإذا علمت ما ذكرناه فاعلم أن الحركة لها

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج‏۳، ص ۱۷۶

اعتباران أحدهما اعتبار أنها خروج شي‏ء آخر من القوة إلى الفعل يسيرا يسيرا- فالمنظور إليه حال تلك المقولة و نحو وجودها التدريجي و الثاني اعتبار الحركة في نفسها و النظر في نحو وجودها و هو غير النظر في نحو وجود المقولة و الشي‏ء الزماني التدريجي و الحركة بهذا الاعتبار و في هذا النظر ليس وجودها تدريجيا حتى يكون عدمها تدريجيا أيضا بل هي بهذا الاعتبار دفعية الوجود و لها ماهية هي تدريج شي‏ء آخر- و ليست تدريجا لنفسها فإن وقوع الحركة في الحركة محال كما مر و كذا

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج‏۳، ص ۱۷۷

حكم الزمان فإنه مقدار حصول الشي‏ء تدريجا و ليس مقدارا لنفسه و لا مقدارا لماهية كون الشي‏ء التدريجي الوجود و معناه ففي كل من الحركة و الزمان و ما يجري مجراهما يعقل وجودان و عدمان أما الوجودان فأحدهما نفس الوجود الذي يحصل بالتدريج و ثانيهما وجود نفس التدريج أو وجود الشي‏ء المأخوذ مع صفة التدريج- على قياس الكلي المنطقي و العقلي و الأول تدريجي و الثاني دفعي و بهذا الاعتبار حكم بأن الحركة وجودها في الذهن و أما العدمان فعدم هو جزء حصول الأمر التدريجي و عدم عارض له بما هو كذلك فقد خرج من هذا التفصيل أن من قال زمان وجود الحركة بعينه زمان عدمها فقد قال صوابا و من قال زمان عدمها غير زمان وجودها- و زمان حدوث عدمها بعد زمان وجودها فلم يقل خطأ أيضا.

و اعلم أنه قد ذكر الشيخ في مثل هذا المقام قوله و أنت تعلم أنه ليس للمتحرك- و الساكن و المتكون و الفاسد أول هو متحرك فيه أو ساكن أو متكون أو فاسد إذ الزمان منقسم بالقوة إلى غير النهاية.

و اعترض عليه صاحب الملخص و قال أما أنه ليس للمتحرك و الساكن أول- يكون فيه متحركا أو ساكنا فهو حق و أما أنه ليس للمتكون أو الفاسد أول آن يكون فاسدا أو متكونا فليس كذلك فإن الكون و الفساد إنما يكون بحدوث الصورة و عدمها و الشيخ معترف بأن حدوث الصورة و عدمها يكون دفعه و في الآن فهذا الكلام ليس على ما ينبغي.

أقول أما الكون فهو كما نقله عن الشيخ بأن حصوله دفعي و أما الفساد فلم يثبت نقل كونه دفعيا عنه بل لا بد لمن ذهب إلى أن الأكوان الصورية دفعيات- أن يكون فسادها عنده من الحوادث التي لا أول لحدوثها فيكون من القسم الذي- هو واسطة بين الدفعي و التدريجي لكن الحق عندنا أن الكون و الفساد كلاهما

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج‏۳، ص ۱۷۸

مما يقع تدريجا و إلا فيلزم خلو الهيولى عن الصورة فإن الماء إذا صار هواء لم يجز حصول الهوائية ما دام كونه ماء و لا

في آن هو آخر زمان المائية بل في آن غير ذلك الآن فيلزم إما تتالي الآنين و هو محال و إما تعري المادة عنهما جميعا و هو الذي ادعيناه و لعل الشيخ قد أنطقه الله بالحق حيث دل كلامه بأن كلا منهما يوجد في زمان منقسم بالقوة إلى غير النهاية

فصل (۳۸) في أن الآن كيف يعد الزمان

العاد للشيء عند المهندسين هو الجزء من المقدار أو العدد له إذا أسقط منه مرة بعد أخرى لم يبق منه شيء و ليس الآن بهذا المعنى عادا للزمان و قد يعنى ما يهيئ الشيء لقبول العد بالمعنى الأول و الآن عاد بهذا المعنى للزمان إذ هو معط له معنى الوحدة و معط له الكثرة بالتكرير فقد عرفت أن الزمان متصل و المتصل لا يمكن تعديده إلا بعد أن يتجزى و التجزئة لا تحصل إلا بإحداث الفصول و إذا حدثت الفصول صار المتصل منقسما إلى أقسام و يمكن تعديده بشيء من أجزائه- كالخط إذا جزئ بأجزائه بالنقط فالنقطة عادة للخط بمعنى أنه لو لا حصول النقط لما حصل التعديد و تلك الأقسام عادة للخط بالمعنى الأول فكذلك الحال في نسبة العادية إلى الآن و إلى أقسام الزمان في أن نسبته إلى كل منهما بمعنى آخر.

قال بعض الفضلاء إن الآن فاصل للزمان باعتبار و واصل له باعتبار آخر- أما كونه فاصلا فلأنه يفصل الماضي عن المستقبل و أما كونه واصلا فإنه حد مشترك بين الماضي و المستقبل و لأجله يكون الماضي متصلا بالمستقبل و يجب أن

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج‏۳، ص ۱۷۹

يعلم أنه من حيث كونه فاصلا واحد بالذات و اثنان من حيث الاعتبار لأن مفهوم كونه نهاية للماضي غير مفهوم كونه بداية للمستقبل و أما من حيث كونه واصلا- فهو يكون واحدا بالذات و الاعتبار جميعا لأنه باعتبار واحد يكون مشتركا بين القسمين لأنه جهة اشتراكهما

فصل (۳۹) في كيفية تعدد الزمان بالحركة و الحركة بالزمان و كيفية تقدير كل منهما بالآخر

أما المطلب الأول فقد عرفت أن اتصال المسافة من حيث فيها الحركة هو علة لوجود الزمان و لا شك أن وقوع الحركة في كل جزء من المسافة علة لوجود الجزء من الزمان الذي بحذائه فالحركة عادة للزمان على معنى أنها توجد أجزاؤه المتقدمة و المتأخرة و الزمان عاد للحركة من حيث إنه عدد لها لأن الحركة تتعين مقدارها بالزمان مثال ذلك أن وجود الأشخاص من الناس سبب لوجود عددهم كالعشرة و أما وجود عددهم و عشريتهم فسبب لصيرورتهم معدودين بالعشرة فإن العشرة عشرة لذاتها و المعدود بالعشرة عشرة بواسطتها و كذا الزمان و الزماني

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج‏۳، ص ۱۸۰

كالحركة فإن الزمان وجوده نفس المقدار و هو معلول للحركة من جهة وجوده- لا من جهة كونه مقدارا فإن كون المقدار مقدارا ليس بعلة فالزمان يقدر الحركة على وجهين أحدهما يجعلها ذا قدر و الثاني بدلالتها على كمية قدرها و الحركة تقدر الزمان بمعنى أنه يدل على قدره بما يوجد فيه من التقدم و التأخر و بين الأمرين فرق و أما الدلالة على القدر فتارة مثل ما يدل المكيال على المكيل- و تارة مثل ما يدل المكيل على المكيال كما أن المسافة قد تدل على قدر

الحركة- فيقال مسير فرسخين و قد يدل الحركة على قدر المسافة فيقال مسافة رمية لكن الذي يعطي المقدار بالذات هو أحدهما و هو الذي بذاته قدر و كمية و لأنه متصل في جوهره صلح أن يقال طويل و قصير و لأنه عدد بحسب المتقدم منه و المتأخر صلح أن يقال إنه كثير و قليل.

حكمة مشرقية:

اعلم أن المسافة بما هي مسافة و الحركة و الزمان كلها موجود بوجود واحد و ليس عروض بعضها لبعض عروضا خارجيا بل العقل بالتحليل يفرق بينها و يحكم على كل منها بحكم يخصه فالمسافة فرد من المقولة كيف أو كم أو نحوهما و الحركة هي تجددها و خروجها من القوة إلى الفعل و هي معنى انتزاعي عقلي و اتصالها بعينه اتصال المسافة و الزمان قدر ذلك الاتصال و تعينه أو هي باعتبار التعين المقداري فيحكم بعد التحليل و التفصيل- بعلية بعضها لبعض بوجه فيقال إن اتصال الحركة إنما يثبت لها بواسطة اتصال المسافة

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۱۸۱

فاتصال المسافة علة لكون الحركة متصلة و لا نعني بذلك أن اتصال المسافة علة لاتصال آخر للحركة بل اتصال الحركة هو نفس اتصال المسافة مضافا إلى الحركة- فالمسافة كما أنها علة لوجود الحركة كذلك علة لاتصالها إذ يمكن لأحد أن يتصور حركة لا متصلة كما هي عند القائلين بالجزء و أما كون الزمان متصلا فليس ذلك بعلة لأن ماهيته الكم المتصل و الماهيات غير مجعولة بل وجود الزمان يستدعي علة و علته ليست اتصال المسافة فقط بل اتصالها بتوسط اتصال الحركة يعني أن اتصالها من حيث إنه اتصال الحركة علة لوجود الزمان

فصل (٤٠) في الأمور التي في الزمان

ذكر في الشفاء و غيره أن الشيء إنما يكون في الزمان إذا كان له متقدم و متأخر و هما لا يوجدان أولا و بالذات إلا للحركة و لذي الحركة ثانيا و بالعرض.

و أيضا فيه قد يقال لأنواع الشيء و أجزائه إنها فيه و الآن في الزمان

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۱۸۲

كالوحدة في العدد و المتقدم و المتأخر كالزوج و الفرد فيه و الساعات و الأيام كالاثنين و الثلاثة فيه و الحركة في الزمان كالمقولات العشر في العشرية و المتحرك في الزمان- كموضوع المقولات العشر في العشرية و أما السكون فهو أمر عدمي لا يتقدر بالزمان لذاته و لكن لأجل أن الحركتين يكتنفانه يحصل له ضرب من التقدم و التأخر فلا جرم يتوهم وقوعه في الزمان.

أقول ما من جوهر إلا و له أو فيه ضرب من التغير كيف و قد ثبت تجدد الطبيعة فالساكن من جهة متحرك من جهة أخرى و بتلك الجهة يقع في الزمان لذاته ثم إن الزمان يتعلق عندنا بتجدد الطبيعة القصوى ثم بالحركة المستديرة- التي هي أقدم الحركات في سائر المقولات سيما ما للجرم الأقصى و يتقدر به سائر الحركات الأينية و الوضعية و بواسطتها يتقدر التي في الكيف و الكم و أما تجدد غيرها من المقولات كالإضافة و الملك و ما يجري مجراهما حتى الأعدام و الإمكانات- فهي حركة بالعرض لا بالذات و فيها تقدم و تأخر في الزمان بالعرض و أما الموجودات التي ليست بحركة

و لا في حركة فهي لا يكون في الزمان بل اعتبر ثباته مع المتغيرات فتلك المعية يسمى بالدهر و كذا معية المتغيرات مع المتغيرات لا من

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج‌۳، ص ۱۸۳

حيث تغيرها بل من حيث ثباتها إذ ما من شيء إلا و له نحو من الثبات و إن كان ثباته ثبات التغير فتلك المعية أيضا دهرية و إن اعتبرت الأمور الثابتة مع الأمور الثابتة فتلك المعية هي السرمد و ليست بإزاء هذه المعية و لا التي قبلها تقدم و تأخر- و لا استحالة في ذلك فإن شيئا منها ليس مضايفا للمعية حتى تستلزمهما

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج‌۳، ص ۱۸۴

المرحلة الثامنة في تتمة أحوال الحركة و أحكامها

فصل (۱) في ما منه الحركة و ما إليه الحركة و وقوع التضاد بينهما الذي منه الحركة و الذي إليه في الكيف و الكم يتضادان أو يكونان كالمتضادين

أما في الكيف فكالحركة من السواد إلى البياض و هما متضادان بالحقيقة و كالحركة من الصفرة إلى النيلية و هما كالمتضادين لكون أحدهما أقرب إلى البياض- و الآخر إلى السواد و أما في الكم فمثل الحركة من الأكثر حجما في طبيعته إلى الأقل حجما فيها و هما الطرفان و كالحركة من الذبول إلى النمو الذين ليسا في الغاية و هما بين المتضادين و أما في الأين فالأيون و إن كانت في ذاتها متشابهة- إلا أنها بحسب الجهات يقع فيها التضاد فالحركات الطبيعية في الأين إن وقعت من

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج‌۳، ص ۱۸۵

الطرف الأقصى إلى الطرف الأدنى كانت من الضد إلى الضد إذ لا جهة طبيعية إلا هاتين و إن وقعت في البين فطرفاها كالمتضادين و أما التي لا تكون بالطبع فطرفاها- لا يخلوان عن التضاد بوجهين أحدهما أن الأيون كأجزاء المقادير لا يمكن اجتماعها في حد واحد و ثانيهما مبدئية المبدإ و منتهوية المنتهى وصفان متضادان كما ستعرف- فحينئذ يصير الطرفان متضادين بالعرض و أما الحركات المستديرة فليس المبدأ و المنتهى فيها كما توهمه بعض أنه نقطة بل جوهر الحركة مما يستدعي كل قطعة منها مبدأ و منتهى لا يجتمعان ففي الوضعيه كل وضع من أوضاع الجسم المتحرك يصح أن يفرض مبدأ و منتهى باعتبار عدم اجتماع زمانيهما فعلم أن الذي يعرض له المبدئية أو المنتهائية قد يكون وجوده بالقوة و قد يكون وجوده بالفعل و كذا مبدئيته و منتهائيته و لكل منهما قياس إلى الحركة و قياس إلى الآخر فقياس كل منهما إلى الحركة قياس التضايف إذ المبدأ مبدأ لذي المبدإ و أما قياس كل منهما إلى الآخر فليس بتضايف إذ ليس إذا عقل المبدأ عقل المنتهى و من الجائز وجود حركة لا بداية لها أو لا نهاية لها كحركات أهل الجنة و إذ هما وجوديان فليس تقابلهما بالسلب و الإيجاب و لا بالعدم و الملكة فلم يبق إلا التضاد.

فإن قلت فكيف يجتمعان في جسم واحد و الأضداد من حقها عدم الاجتماع.

قلنا الأضداد يجوز اجتماعها في موضوع بعيد لها و الموضوع القريب للمبدئية و المنتهائية ليس الجسم بل أطرافه و

حالاته

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۱۸۶

فصل (۳) في نفي الحركة عن باقي المقولات الخمس بالذات

قد مر كلام إجمالي في هذا و نزيدك بيانا فنقول

أما المضاف

فطبيعة غير مستقلة- بل تابعة فمتبوعها إن تحرك تحركت أو سكن فسكنت أو زاد فزادت أو نقص فنقصت- أو اشتد فاشتدت أو ضعف فضعفت كل ذلك بالعرض لا بالذات.

و أما متى

فقال الشيخ في النجاة وجوده للجسم بتوسط الحركة فكيف يكون الحركة فيه فإذ كان كل حركة في متى فلو كانت فيه حركة لكان لمتى متى آخر

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۱۸۷

هذا خلف و قال في الشفاء يشبه أن يكون الانتقال في متى واقعا دفعة لأن الانتقال من سنة إلى سنة و من شهر إلى شهر يكون دفعة أقول قد مر تحقيق كون الحصول التدريجي لشيء إذا اعتبر نفسه يكون دفعيا و استشكل كثير من المتأخرين كلام الشيخ هذا و اعترضوا عليه و قد كشفنا عنه في شرح الهداية ثم قال و قد يشبه أن يكون حال متى كحال الإضافة- في أن الانتقال لا يكون فيه بل يكون أولا في كيف أو كم و يكون الزمان ملازما لذلك التغير فيعرض بسببه فيه التبدل و الاستقرار أقول تابعية الزمان للمقولة- ليست كتابعية الإضافة إذ ليس للزمان وجود دفعي آلي كما للمقولة بخلاف الإضافة إذ يحتمل الآنية و الزمانية و الزمان لا يحتملهما و لا أحدهما فإن الحركة نفس

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۱۸۸

تجدد المقولة التي فيها الحركة لا أنها تابعة لها في التجدد و كذا حكم متى.

و أما الجدة

فصح القول بأنها تابعة في الثبات و التجدد لموضوعها.

و أما مقولة أن يفعل و أن ينفعل

فبعضهم أثبت الحركة فيهما و هو باطل إلا أن يعنى بذلك كونهما نفس التحريك و التحرك أي الحركة من جهة نسبتها إلى المحرك تارة و إلى المتحرك أخرى و أما لو أريد غير ذلك فلم يصح لأن الشيء إذا انتقل من التبرد إلى التسخن فلا يخلو إما أن يكون التبرد باقيا فيه فهو محال- و إلا لزم أن يتوجه شيء واحد إلى الضدين في زمان واحد و إن لم يبق التبرد فالتسخن إنما وجد بعد وقوف التبرد و بينهما سكون لا محالة فليست هناك حركة متصلة من التبرد إلى التسخن على الاستمرار.

أقول و يمكن البيان بوجه أشمل و أوجز و هو أن الحركة في مقولة

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۱۸۹

عبارة عن حصولها شيئا فشيئا فلها في كل آن من زمان الحركة فرد آخر فكل ما لا يمكن وجوده في آن لا يمكن وقوع الحركة فيه و إلا لكان الآني زمانيا بل الآن زمانا.

و لقائل أن يقول إن الشيء قد ينسلخ عن فاعليته يسيرا يسيرا لا من جهة تنقص قبول الموضوع لتمام ذلك الفعل بل من جهة هيئة في الفاعل.

فنقول ذلك إما لأجل أن قوته تفتر يسيرا يسيرا إن كان الفعل بالطبع و إما لأن العزيمة تنفسخ يسيرا يسيرا إن كان بالإرادة أو كانت الآلة تكل إن كان آليا- و في جميع ذلك يتبدل الحال في القوة أو الإرادة أو الآلة ثم يتبعه التبدل في الفاعلية بالتبعية لا بالذات و على ما قررناه فلا ورود لمثل هذا كما لا يخفى

فصل (۳) في حقيقة السكون و أن مقابل الحركة أي سكون هو و أنه كيف يخلق الجسم عنهما جميعا

اعلم أن كل جسم إذا لم يتحرك فهناك معنيان أحدهما حصوله المستمر في

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۱۹۰

أين أو كم أو كيف أو غيره و الثاني عدم حركته التي من شأنه فاتفق القوم على تخصيص اسم السكون بالمعنى العدمي و لهم في ذلك حجتان.

الأولى أن السكون مقابل للحركة

بالاتفاق و التقابل بينهما لا يتحقق إلا إذا كان مفهوما السكون عدميا لما تقرر أن حدود المتقابلات متقابلة فإذا حددنا الحركة أولا بأنها كمال أول لما بالقوة لا بد أن يؤخذ في حد السكون مقابل شيء من أجزاء هذا التعريف فإذا جعلنا السكون وجوديا فلا بد من حفظ الكمال له إذ كل وجود فهو كمال فحينئذ يتعين أن يذكر في حده ما يقابل أحد القيدين الآخرين فإما أن نقول إنه كمال ثان لما بالقوة أو نقول كمال أول لما بالفعل فعلى الأول يلزم أن يكون قبل كل سكون حركة و إلا لم يكن ثانيا و على الثاني يلزم أن يكون بعد كل سكون حركة و إلا لم يكن أولا و اللازمان باطلان فكذا الحدان فبقي أن نورد في رسم السكون مقابل الكمال و هو الأمر العدمي لا محالة و أما إذا رسمنا السكون أولا و عنينا به الأمر الوجودي و هو حصوله في الحيز فلا بد من تقييده بما لا يشعر بالاستمرار و ما يرادفه فلا يمكن إلا بذكر الزمان أو ما يلزمه كقولك حصول الشيء في المكان الواحد زمانا أو أكثر من آن أو الحصول في شيء بحيث يكون قبله أو بعده فيه و كل ذلك لا يعرف إلا بالحركة التي فرضنا إنها لا تعرف إلا بالسكون فيلزم الدور و هو محال فبقي أن يكون الرسم للحركة أولا و بالذات ثم يطلب منه رسم السكون بوجه يكون مقابلا له و ذلك لا يتأتى إلا إذا كان عدميا.

و أما الحجة الثانية

فهي أن في كل صنف من أصناف الحركة أمرا عدميا يقابله

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۱۹۱

فللنمو وقوف يقابله و للاستحالة سكون يقابله و للنقلة عدم يقابلها و كما أن السكون المقابل للنمو ليس هو الكم

المستمر بل عدم تغيره و لا المقابل للاستحالة هو الكيف المستمر بل عدم ذلك التغير فكذا السكون المقابل للحركة الأينية و لغيرها و ليس هذا ببحث لفظي كما زعمه بعض الفضلاء ثم زعم بعضهم أن المقابل للحركة هو السكون في مبدإ الحركة لا في نهايتها و قيل المقابل لها هو الذي وقع في الانتهاء و لكل من القائلين حجج على صحة رأيه و الحق أن السكون في المكان مقابل للحركة منه و للحركة إليه جميعا فإن السكون ليس عدم حركة خاصة و إلا لكان كل حركة سكونا في غير تلك الجهة بل هو عدم كل حركة ممكنة في ذلك الجنس- ثم لو أوجبنا أن يكون المقابل للحركة الطبيعية سكون طبيعي كان المقابل للحركة الطبيعة إلى فوق هو سكون إلى فوق لأن ذلك هو الطبيعي لا الذي في جهة التحت- و المقابل للحركة التي إلى أسفل هو السكون في أسفل لما علمت فحينئذ المقابل للحركة هو السكون في المنتهى.

و أما كيفية خلو الجسم عن الحركة و السكون جميعا

فذلك في ثلاثة أمور.

الأول في الجسم الذي يمتنع خروجه عن حيزه الطبيعي مثل كليات الأفلاك و العناصر فهي غير متحركة عن مكانها و لا ساكنة أيضا لأن السكون عدم الحركة عما من شأنه أن يتحرك فإذا لم يكن من شأنها الحركة لم تكن ساكنة بل هي ثابتة في أحيازها لا ساكنة و لا متحركة.

و الثاني كل جسم إذا لم يماسه محيط واحد أكثر من آن واحد مثل السمك في ماء سيال أو الطير في هواء متحرك فذلك الجسم غير متحرك لعدم تبدل أوضاعه بالنسبة إلى الأمور الخارجة عنه و لا ساكن أيضا لأنه غير ثابت في مكان واحد زمانا- و السكون لا ينفك من ذلك.

الثالث كل آن من آنات زمان الحركة كابتدائها و انتهائها ليس الجسم فيه ساكنا و لا متحركا لأن الحركة منقسمة فيمتنع وقوعها في الآن فإذا استحال اتصاف الجسم بالحركة في الآن لم يكن ساكنا فيه.

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۱۹۲

أقول في كل واحد من الأمور الثلاثة نظر أما الأول فقد مر أن القبول و الإمكان المأخوذ في تعريف العدم قد اكتفى بعضهم بما هو بحسب الجنس القريب- فكليات العناصر يمكن أن يسمى عدم حركتها في الأين سكونا.

و أما الثاني فهو مع ابتناء ما ذكر فيه على مذهب القائلين يكون المكان سطحا- يمكن أن يقال إن كلا من السمك و الطير ساكن في مكانه و إن تبدلت عليه السطوح- لأن ذلك لم يقع من قبله كحال جالس السفينة السائرة فإن الحركة لا بد فيها من فاعل مؤثر و قابل متأثر فإذا لم يفعل فاعل في قابل موجود تحريكا فليس هناك إلا السكون فقط.

و أما الثالث فنقول فيه المتحرك في كل آن من آنات زمان الحركة متصف بالحركة دون السكون و إن لم يتصف بالحركة في الآن.

فإن قلت إذا لم يتحقق الحركة في الآن لم يكن الموضوع متصفا بالحركة في الآن فيتصف بمقابل تلك الحركة و هو السكون.

قلنا مقابل الحركة في الآن عدم الحركة في الآن بأن يكون في الآن قيدا للحركة لا للعدم فلا يلزم أن يكون الجسم متصفا في الآن بذلك العدم بل بالحركة الواقعة في الزمان الذي ذلك الآن حد من حدوده نعم يخلوا الجسم في كل آن من زمان

حركته من الحركة في ذلك الآن و السكون في ذلك الآن و هما ليسا بنقيضين كما عرفت بل ليسا بحركة و سكون لأن الزمان مأخوذ في حد كل منهما.

و أيضا رفع الأخص لا يستلزم رفع الأعم و الحركة في الآن أخص من

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۱۹۳

الحركة مطلقا و التي ارتفعت عن الجسم في الآن في طبيعة الأخص و لا يلزم منه رفع طبيعة الأعم

فصل (٤) في الوحدة العددية و النوعية و الجنسية للحركة

قد عرفت أن الحركة كمال و صفة وجودية لموضوعها و عرفت أنها متعلقة بأمور ستة فوحدتها متعلقة ببعض تلك الأمور أما وحدتها الشخصية فلا يخلو عن وحدة الموضوع و وحدة الزمان إذ لا بد من وحدتهما في وحدة كل عرض فإن البياض الموجود في أحد الجسمين غير موجود في الجسم الآخر و إذا عاد بياض جسم بعد زواله لم يكن العائد هو الذي زال و كما أن البياض لا يتكثر بالنوع أو بالجنس- لنفس تكثر موضوعه بالنوع أو بالجنس فكذلك لا يوجب تكثر الموضوع نوعا أو جنسا- تكثر الحركة بهما و ذلك لأنه لا بد في تكثر الأنواع من اختلاف الفصول الذاتية- و الإضافة إلى الموضوع من الأحوال العارضة لسائر المقولات العرضية لا مدخل لها في ماهياتها و لذلك يجوز أن يجتمع سائر المقولات في موضوع واحد فالحركة الواحدة بالشخص هي التي موضوعها و زمانها و مسافتها واحدة و إذا اختلف شيء منها تعددت

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۱۹۴

الحركة شخصا لا نوعا و إنما يختلف بالنوع إذا اختلف مباديها و هي ما منه و ما فيه و ما إليه أما ما فيه فمثل أن يكون إحدى الحركتين من مبدإ إلى منتهى بالاستقامة و يكون الأخرى بالاستدارة و مثل أن يكون إحدى الحركتين من البياض إلى الصفرة إلى الحمرة إلى القتمة إلى السواد و الأخرى منه إلى الفستقية ثم إلى الخضرة ثم إلى النيلية ثم إلى السواد و أما ما منه و ما إليه فمثل الصاعد و الهابط فيجب أنه إذا اختلف شيء من هذه الثلاثة في شرائط و أحوال تتعلق الحركة بها لم يكن واحدة بالنوع و ربما يظن أن التسود و التبيض و إن اختلفا في المبدإ و المنتهى طريقهما واحدة و كذلك زعم أن الصعود يخالف النزول لا بالنوع بل بالأعراض و الكل خطأ و كذلك المستقيمة و المستديرة متخالفتان نوعا لاختلاف ما فيه الحركة نوعا لأن الخط المستقيم يخالف المستدير بالنوع و كذلك يتخالف المستديرات المتفاوتة التحديبات كما أن الحركات المتفقه في نوع السواد مخالفة للمتفقات في نوع البياض لاختلاف ما فيه الحركة و الحركات المتفقه في النوع

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۱۹۵

لا تتضاد و أما السرعة و البطء فلا يختلف بهما الحركة في النوع إذ هما يعرضان لكل صنف من الحركة و أما الحركتان المختلفتان في الجنس فالحركة في الكيف و التي في الكم.

شك و إزالة:

قول من قال إن الحركة لا توصف بالوحدة كما لا توصف بالهوية لأنها شيء فائت و لاحق يزال كما علمت بأن الحركة من حيث كونها حركة لا تنقسم إلى قسمين فهي واحدة كما أن العشرة من حيث ذاتها غير منقسمة فهي و إن كانت عشرة لغيرها واحدة في ذاتها و قد مر أن لها وجودا في الخارج سواء كانت بمعنى القطع أو بمعنى التوسط.

و قد تفصى بعضهم عن تلك الشبهة بأن مثل الحركة الواحدة في أنها قد تعدم منها أشياء و يكون مع عدم تلك الأشياء محفوظة الوجود مثل صورة البيت الذي يستحفظ واحدة بعينها مع خروج لبنة لبنة منها و سد الخلل بما يقوم مقامها و كذلك صورة كل شخص من الحيوان و النبات.

أقول حال الحركة و العدد ليس كحال البيت و الشخص من الحيوان أو النبات فإن كلا منهما صورته عين مادته وحدتهما بعينه وحدة الكثرة بالقوة أو بالفعل- بخلاف ما ذكره من البيت و الشخص المغتذي.

قال بهمنيار في التحصيل إشارة إلى ما ذكر من التفصي و ليس يعجبني

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۱۹۶

أمثال هذه الأجوبة فإنه يستحيل أن يكون للكائنات الفاسدات صورة ثابتة من دون أن يقضى بثبات أجزاء وجدت فيها من أول الكون محفوظة إلى وقت الفساد لا تفارق و لا تبطل و تكون مقارنة لصورة واحدة أو قوة واحدة تستحفظان التخلل الواقع في عين [غير] تلك الأجزاء بما يورده من البدل و البيت القائم بما يسد مسد اللبن المنقوص ليس هو ما كان قبل النقص إذ التركيبات هي من جملة الأعراض تفسد بفساد حواملها و لا يصح عليها الانتقال و كذلك الظل في الماء السائل ليس واحدا بعينه لأنه حال للقابل فإذا استحال القابل لم يبق صفته كما أنه إذا استحال القابل مطلقا لم يبق صفة مطلقة انتهى فعلم أن الحركة الواحدة ليس وحدتها كوحدة البيت و ما يجري مجراه بل هي أحق بالوحدة منها و أما بقاء وحدة الموضوع في النمو و الذبول فقد مر بيانه و الحركة الفلكية بالمعنى الذي به يكون بين ماض و مستقبل هي واحدة باقية عندهم أبدا و هي عندنا متبدلة في كل آن لكن التي تبقى من الصور المتجددة المادية لكل فلك هي صورة واحدة عقلية باقية ببقاء الله و هي الواسطة عند الله بين هذه المتجددة السابقة و اللاحقة و أما هذه التي بمعنى القطع- فيشبه أن يكون وحدتها بالعرض و وحدتها ليست كوحدة ذلك الأمر التوسطي لأنها عقلية علمية و هذه اتصالية منقسمة بالقوة و العلم عند الله

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۱۹۷

فصل (٥) في حقيقة السرعة و البطء و أنهما ليسا بتخلل السكون

لما استحال وجود حركة غير متجزية أو متجزية إلى ما لا يتجزى و لو بالقوة- فاستحال كون السرعة و البطء بتخلل السكنات أما الأول فلأنه لو جاز وجود حركة لا تتجزى لجاز وجود مسافة غير متجزية و اللازم محال لما سيأتي في مباحث الجواهر فكذا الملزوم و بيان الملازمة بأن الحركة مطابقة للمسافة و المسافة اتصالها باتصال الجسم و هو متجز لا إلى نهاية فالحركة غير منتهية في التجزئة و أما الثاني فلو كانت حركة أسرع من حركة و الأخرى أبطأ منها لأجل تخلل السكنات يلزم أن يرى المتحرك ساكنا و الرحى متفككا و ذلك لأن نسبة زمان السريع- من الحركة إلى زمان البطيء كنسبة مسافة البطيء إلى مسافة السريع فلو فرض متحركان زمان حركة أحدهما عشر زمان حركة الآخر و كان المقطوع

من مسافة إحداهما آلاف ألوف مسافة الأخرى و اتفقا في الأخذ و الترك لوجب أن يرى الإبطاء حركة ساكنا في خلال حركته المحسوسة متصلة في أجزاء من ذلك الزمان نسبتها إلى أجزائه التي وقعت الحركة فيها كنسبة مسافة السريع إلى مسافته كمثال حركة الشمس و حركة الفرس الشديد العدو و لغير ذلك من الحجج البينة المذكورة في الكتب

فصل (٦) في أحوال متعلقة بالسرعة و البطء

منها أن كلا منهما مشترك معنوي

بين ما يوجد منه في المستقيمة و المستديرة- و الكمية و الكيفية لاتحادها في الحد المشترك و هو القطع للمسافة في زمان أقل

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۱۹۸

و منها أن من أسباب البطء في الحركات الطبيعية ممانعة المخروق

و في القسرية ممانعة الطبيعة و في الإرادية هما جميعا.

و منها أن التقابل بين السرعة و البطء ليس بالتضايف

لأن المضافين متلازمان في الوجودين و هما غير متلازمين في واحد من الوجودين و ليس تقابلهما أيضا بالثبوت و العدم لأنهما إن تساويا في الزمان كانت السريعة قاطعة من المسافة ما لم يقطعها البطيئة و إن تساويا في المسافة كان زمان البطيئة أكثر فلأحدهما نقصان المسافة و للآخر نقصان الزمان فليس جعل أحدهما عدميا أولى من جعل الآخر عدميا فلم يبق من التقابل بينهما إلا التضاد لا غير.

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۱۹۹

و منها أن تقابل السرعة و البطء لما كان بالتضاد

كما مر و المتضادان يقبلان الأشد و الأضعف فيجب أن يكون لكل منهما غاية في الشدة فلا بد أن ينظر في أنه كيف يتصور سرعة لا أسرع منها و بطء لا أبطأ منه.

أقول إن القوة المزاولة للتحريك لا بد و أن تكون متناهية فلها غاية في السرعة لا يتعداها و أما الغاية في البطء فهي أيضا توجد باعتبار القوة الممانعة للحركة- كممانعة قوام المخروق أو الطبيعة في المقسور للقسرية و غير ذلك.

و منها أن العلامة الطوسي ذكر في رسالة بعثها إلى بعض معاصريه

موردا فيها بعض الإشكالات العلمية هذا الإشكال بقوله لما امتنع وجود حركة من غير أن يكون على حد معين من السرعة و البطء وجب أن يكون للسرعة و البطء مدخل في وجود الحركات الشخصية من حيث هي شخصية و السرعة و البطء غير متحصلي الماهية إلا بالزمان فإذا للزمان مدخل في علية الحركات الشخصية فكيف يمكن أن يجعل حركة معينة علة لوجود الزمان و لا يمكن أن يقال الحركة من حيث هي حركة علة للزمان و من حيث هي حركة ما متشخصة بالزمان كما أن الصورة من حيث هي الصورة سابقة على الهيولى و من حيث هي صورة ما متشخصة بها لأن الحركة ليست من حيث هي حركة علة للزمان و إلا لكان لجميع الحركات مدخل في عليته إنما هي

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج٣، ص ٢٠٠

علة للزمان من حيث هي حركة خاصة متعينة في الخارج فما وجه حل هذا الإشكال انتهى كلامه.

أقول ما صادفنا جوابا لأحد فيه و الذي خطر بالبال حسبما أشرنا إليه سابقا- أن عروض الزمان للحركة إنما هو في ظرف التحليل فإن الحركة و الزمان كما مر موجودان بوجود واحد فعروض الزمان للحركة التي يتقدر به ليس كعروض عارض الوجود لمعروضه بل من قبيل عارض الماهية كالفصل للجنس و الوجود للماهية- و مثل هذه العوارض قد علمت أنها متقدمة باعتبار متأخرة في اعتبار فالحركة الخاصة- تتقوم بالزمان المعين في الخارج لكن الزمان المعين عارض لماهية الحركة من حيث هي حركة في الذهن فهو كالعلة المفيدة لها بحسب الوجود و التعين و هي كالعلة القابلة له بحسب الماهية هذا كله في ظرف التحليل العقلي و أما في الخارج فلا علة و لا معلول و لا عارض و لا معروض لأنهما شيء واحد

فصل (٧) في تضاد الحركات

أما المختلفة الأجناس فلا تضاد بينهما فيجوز أن يجتمع الاستحالة و النمو- و النقلة في موضوع واحد فإن تعاندت في وقت فذلك ليس لماهياتها بل لأسباب خارجة و أما التي تحت جنس واحد كالتسود و التبيض فهما متضادتان و كذا

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج٣، ص ٢٠١

النمو و الذبول فلكل منهما حد محدود في الطبع يتوجهان إليه و اعلم أن تضاد الحركات لا بد و أن يكون متعلقا بشيء من الأمور الستة التي بها تعلقت الحركة- فنقول تضاد الحركتين ليس لأجل الموضوع لأن الأضداد قد يعرض لها حركات متفقة في النوع كالنار في حركتها إلى فوق طبعا و الماء في حركته إليه قسرا و لا أيضا لأجل الزمان لأن الزمان نفسه لا يتضاد و لا أيضا لأجل المسافة لأن ما فيه الحركة قد يكون متفقا و الحركات فيه متضادة فإن الطريق من السواد إلى البياض- قد يكون بعينه من البياض إلى السواد و الحركة إلى البياض ضد الحركة إلى السواد- و كذا تضادها لتضاد الفاعل و بالجملة فالأسباب المتوسطة إذا لا أضداد لها- فكيف يتضاد الحركات لأجلها فبقي أن يكون لأجل ما منه و ما إليه و قد مر أنهما متضادان بوجه من الوجوه فهما إذا كانا متضادين بالذات كانت الحركة متضادة لا كيف اتفقت فإن الحركة من السواد إذا لم يكن توجها إلى البياض بل إلى الإشفاف- لم يكن ضدا للحركة إلى السواد فالحركات المتضادة هي التي أطرافها متقابلة سواء كان تقابلها في ذواتها كالسواد و البياض أو يكون تقابلها بالقياس إلى الحركة إذ قد عرض لأحدهما إن كان مبدأ لحركة و للآخر إن كان منتهى لتلك الحركة و ليس إذا كان شيء كالحركة متعلقا بشيء كالطرف و يكون ذلك الشيء ليس يعرض له التضاد في جوهره بل يعرض له بالعرض كالمبدئية يجب أن يكون تضاد المتعلق به تضادا بالعرض و ذلك لجواز أن يكون هذا الذي هو عارض للمتعلق به كالمبدئية- داخلا في جوهر المتعلق كالحركة فإن الجسم الحار و البارد يتضادان بعارضيهما- و هما التسخين و التبريد و التضاد بينهما بالحقيقة و على هذه الصورة فإن الحركة ليست تتعلق بطرف المسافة من حيث هو طرفها فقط بل من حيث هو مبدأ و منتهى- فإن جوهر الحركة يتضمن التقدم و التأخر لأن حقيقتها مفارقة و قصد فجوهر الحركة يتضمن المبدأ و المنتهى فالأطراف من حيث هو مبدأ و منتهى يتعلق بها

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۲۰۲

الحركة فهي متقابلة و مع تقابلها مقومة للحركة و إن كانت غير مقومة لموضوع الحركة فالضدان ذاتيان للحركة و ليسا ذاتيين للطرفين

فصل (۸) في أن المستقيمة من الحركة لا تضاد المستديرة و لا المستديرات المتخالفة الانحداب تضاد بعضها لبعض لأجل هذا الاختلاف

و ذلك لأن الاختلاف في الاستقامة و الاستدارة ليس اختلافا في أمرين- يتواردان على موضوع واحد بل موضوع الاستقامة كالخط يمتنع أن يستحيل من استقامته إلى الاستدارة إلا لفساده فالاستقامة و الاستدارة ليستا بضدين فكيف الحركة المستقيمة و المستديرة و كذا حكم مراتب الاستدارات بعضها لبعض لأنها لا تتعاقب على موضوع واحد على أنك قد علمت أن ليس تضاد الحركة لتضاد ما فيه الحركة و لو كانت مضادة المستديرة لغيرها بسبب الطرفين أمكن أن يكون لمستديرات و قسي لا نهاية لها بالقوة و تر معين من خط مستقيم واحد فيلزم أن يكون لكل حركة فيها أضداد لا نهاية لها بالإمكان لكن ضد الواحد واحد بالفعل أو بالقوة

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۲۰۳

و هو الذي في غاية البعد عنه على أن تلك القسي تتخالف بالنوع لا بالشخص نعم لا مانع من أن يقع في أمور لا تضاد لها بالذات تضاد من جهة أخرى و في معان أخر كما أن التوسط في الأخلاق مضاد للنقص و الإفراط كليهما و النقض و الإفراط متضادان تضادا ذاتيا و تضادهما للوسط تضاد بالعرض لأجل معنى آخر و هي الرذيلة فيهما و الفضيلة في الوسط فالرذيلة معنى يلزمهما و ضدها و هي الفضيلة يلزم الوسط فهذا الوسط وسط باعتبار و طرف باعتبار آخر و ذانك الطرفان طرفان باعتبار و هما في طرف واحد باعتبار آخر قالوا لا تضاد بين الحركات المستديرة- و إن اختلفت بالشرقية و الغربية لعدم اختلافها في النهايات و كل حركتين متضادتين- فلا بد أن يختلفا في النهايات و هاهنا ليست كذلك و فيه موضع تأمل ثم إنك قد عرفت كيف يتضاد المستقيمات و عرفت أن الصاعدة و الهابطة تتضادان بما هما حركتان مستقيمتان و لهما أيضا تضاد آخر خارج عن الحركة و هو كون أحد الطرفين علوا و الآخر سفلا فالحركة ذات الضد هي التي تأخذ أقرب مسافة من طرف بالفعل إلى طرف بالفعل و ضدها هي التي يبتدئ من منتهاها ذاهبة إلى مبدإها لا إلى شيء آخر فليست الحركة على التوالي للبروج ضدا للحركة على خلاف التوالي و لا الحركة على أحد نصفي الدائرة ضدا للواقعة على النصف الآخر لأن الدائرة لا يتعين فيها قوس عن قوس و مع ذلك التوجه إلى كل حد عين التوجه منه- و المطلوب فيها لكل حد عين المهروب عنه

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۲۰۴

فصل (۹) في أن كل حركة مستقيمة فهي منتهية إلى السكون

احتج المتقدمون على أن بين كل حركتين مختلفتين سكونا بحجج أربع.

الأولى أن الشيء لا يصير مماسا لحد معين و مباينا له إلا في آنين

و بين الآنين زمان لاستحالة التتالي و ذلك الزمان لا حركة فيه ففيه سكون.

و الجواب أولا بالنقض لإجراء الدليل في كل حد مفروض في المسافة فيلزم أن لا يوجد حركة متصلة في العالم.

و ثانيا بالحل لأن المباينة حركة و كل حركة لا توجد إلا في زمان و لزمانها طرف لا يوجد الحركة فيه هو الآن فللمباينة طرف ليس الشيء فيه مباينا بل هو آخر زمان المماسة لو كان للمماسة زمان و هو عين آن المماسة لو وقعت في آن فقط و لا استحالة في أن يوجد في طرف زمان المباينة خلاف المباينة و هو المماسة.

الحجة الثانية لو جاز اتصال الصاعد بالهابط لحدثت منهما حركة واحدة بالاتصال

فيكون الحركتان المتضادتان واحدة هذا محال.

و أجيب بأن وجود الحد المشترك بالفعل بين الخطين يمنع أن يكونا خطا

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۲۰۵

واحدا سيما إذا كانا متخالفي الجهة كخطين محيطين بزاوية بل الشرط في الوحدة الاتصالية أن لا يكون الحد المشترك موجودا إلا بالقوة فكذلك في الحركتين لا يجب وحدتهما لوجود الحد المشترك بالفعل.

الثالثة لو اتصلت الحركتان لكانت غاية التصاعد العود إلى ما تحته

فيكون المهروب عنه مقصودا من جهة واحدة.

و الجواب أن هذا إنما يلزم لو وجب من اتصال الحركتين وحدتهما و بطلان الحد المشترك بين الصاعد و الهابط و ليس كذلك فلم يلزم ما قالوه.

الرابعة و هي أيضا قريبة المأخذ مما سبق

أنه لو أمكن أن يستمر التسود إلى التبيض من غير أن يقع بينهما زمان كانت القوة على التسود قوة بعينها على التبيض- فالأبيض إذا أخذ في التسود كانت قوته على التسود قوة على التبيض فيلزم أن يكون الأبيض فيه قوة على البياض و كذا الأسود فيه قوة على السواد و ذلك محال لأن الشيء محال أن يكون قوة على نفسه.

و الجواب أنه عند كونه أبيض لا يأخذ في التسود لأن التسود مأخوذ من طبيعة السواد و ذلك لا توجد مع البياض بل توجد بعد البياض و لا يلزم من قول من يقول القوة على التسود بعينها قوة على التبيض أن لا يكون في الأبيض قوة على البياض و لو بعيدا و لو سلمنا أنه حالكونه أبيض يأخذ في التسود حتى يكون فيه مع البياض الحاصل بياض آخر منتظر الوجود بالقوة.

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۲۰۶

فهذه الحجج الموروثة من القدماء كلها ضعيفة

و الحجة البرهانية هي التي اعتمد عليها الشيخ الرئيس في إثبات هذا المرام و هو أن الميل هو العلة القريبة- لتحرك الجسم من حد إلى آخر في المسافة و المحرك للجسم إلى حد لا بد أن يكون معه فالموصل له إلى ذلك الحد يجب وجوده عند وجود الوصول فإذا الميل الذي حرك المتحرك إلى حد من حدود المسافة لا بد من وجوده في آن الوصول- و لا امتناع في ذلك إذ الميل ليس كالحركة غير آني الوجود بالضرورة ثم إذا رجع الجسم من ذلك الحد فلذلك الرجوع ميل آخر هو علة قريبة للرجوع لأن الميل الواحد لا يكون علة للوصول إلى حد معين و للمفارقة عنه و الميل حدوثه في

الآن و ليس آن حدوث الميل الثاني هو الآن الذي صار الميل موصلا بالفعل لامتناع أن يحصل في الجسم الواحد في الآن الواحد ميلان إلى جهتين مختلفتين فإذن حدوث الميل الثاني في غير الآن الذي صار فيه الميل الأول موصلا بالفعل و بينهما زمان يكون الجسم فيه ساكنا و هو المطلوب.

أقول هذه المقدمات كلها صحيحة لكن يجب أن يفهم المراد من المفارقة في قوله لأن الميل الواحد لا يكون علة للوصول إلى حد و للمفارقة عنه المفارقة الرجوعية أو الانعطافية لئلا ينتقض البرهان بالوصولات إلى حدود المسافة و المفارقات عنه إذ البرهان مختص بالحركات المختلفة المفتقرة إلى الميول المختلفة و الميلان المختلفان لا شبهة في امتناع اجتماعهما في آن واحد لموضوع واحد.

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۲۰۷

و من الاعتراضات الفخرية قوله إن هذا لا يتمشى في الحركات الكمية و الكيفية فإن تلك الحركات غنية عن الميل و هو مبدأ هذا البرهان.

أقول هذه كالمؤاخذة اللفظية فإن بدلنا لفظ الميل بما يجري مجراه في كونه سببا قريبا لا بد من اختلافه عند اختلاف المسبب عنه و الرجل العلمي كيف يرضى نفسه بمثل هذه المؤاخذة.

و منها أنه إذا فرضنا كرة مركبة على دولاب دائر فرض فوقه سطح مستو بحيث يلقاها عند الصعود فإنها تماس ذلك البسيط في كل دورة آنا واحدا لا قبله و لا بعده في تلك الدورة.

ثم أجاب عنه بجواب سخيف لا نطول الكلام بذكره ثم بالاشتغال ببيان سخافته- فأقول ستعلم الجواب عن شبهة الدولاب بما سيأتي في دفع شبهة الحبة المرمية ثم قال فأما المنكرون لهذا السكون فأقوى ما لهم أن الحجر لو وقف بين حركته الصاعدة و الهابطة فلا شك أن طبيعته باقية عند الصعود فالقوة القاسرة إن كانت أقوى من الطبيعة فالحركة إلى ما فوق باقية و إن كانت أضعف منها فلم يكن لها حركة الصعود بل الحركة الهبوطية و إن تساويتا كان الحجر ساكنا.

فنقول هذا القدر من القوة الغريبة يجب أن لا تنعدم لذاتها و إلا لم توجد فلعدمها سبب و لو كان سببه مصادمة الهواء المخروق التي جعلت سببا مضعفا للميل الغريب فذلك إنما يكون في حال الحركة لا في حال السكون فيجب أن لا ينعدم

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۲۰۸

ذلك القدر من الميل الغريب فالحجر يجب أن لا يعود إلا بدفع دافع فإذا بقي ساكنا فذلك السكون لا يكون طبيعيا لأن الطبيعة معوقة عن فعلها الطبيعي بل قسريا- فيرجع حاصلة إلى أن القاسر أعطى الجسم قوة غريبة يسكنه في بعض الأحياز و هذا هو الذي جعله الشيخ سببا للسكون في الزمان الثاني.

و لكن هذا باطل بوجهين أحدهما أن القاسر لو أفاد القوة الغريبة و لم يفد قوة مسكنة لم يجب السكون و إن يفد فالضدان متلازمان هذا محال.

و ثانيهما أن تلك القوة في أول ما أفادها القاسر ما كانت مسكنة ثم صارت مسكنة فعدم كونها مسكنة إما لوجود المانع و هي الطبيعة فعند مغلوبيتها لم تكن مانعة و إما عند تكافؤهما فأي حاجة إلى القوة المسكنة فوجب أن يبقى ذلك

التساوي و لا يصير الغريبة مغلوبة فلا يرجع الحجر المرمي و العجب أن الشيخ ذكر في باب الخلأ أنه لو لا مصادمات الهواء المخروق للقوة القسرية لوصل الحجر المرمي إلى سطح الفلك و هاهنا ذكر أن القاسر يفيد قوة مسكنة في بعض الأحياز و الجمع بين هذين مشكل- أقول فاعل هذا السكون هو الطبيعة لكن بشرط ضعف القاسر و علة

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۲۰۹

ضعفه وجود الطبيعة مع إعداد مصادمة الهواء المخروق الذي وجد قبيل آن الوصول إلى موضع السكون أ لا ترى أن ضعف القوة القسرية تزداد على سبيل التزايد لمصادمة الهواء و سبب تزايد الزيادة هو الذي ذكرناه من الإعداد فكذا الحال في سبب السكون و هذا معنى قول الشيخ إن القاسر يفيد قوة مسكنة في بعض الأحياز يعني أن القوة التي كانت محركة إلى فوق عند استيلائها على الطبيعة صارت عند تكافؤها مع الطبيعة من أسباب السكون إلى أن يغلب عليها القوة الأصلية فيفعل الحركة إلى تحت.

و أما الذي أفاده الإمام في الجواب و هو أن هذا السكون واجب الحصول- فإن الجسم في آخر حركته لما امتنع اتصافه بالحركة كان ذلك السكون ضروريا فلا يستدعي علة كما أن سائر اللوازم لا يستدعي علة و على هذا لا يلزمنا بقاء الحجر في الفوق لأنه إذا زالت تلك الضرورة عادت الطبيعة محركة انتهى فركيك جدا من وجوه.

الأول أن السكون من الأعدام التي يحتاج حصولها إلى علة كيف و لا يخلو السكون من أحد الأمرين إما وجودي كما هو عند من يجعله عبارة عن الكون في مكان أو كم أو كيف أو غيره زمانا و إما لازم لذلك الأمر الوجودي فله علة وجودية لا محالة و لا يكفي فيه عدم علة الحركة.

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۲۱۰

الثاني قوله إذا زالت تلك الضرورة عادت الطبيعة لا معنى له لأن الأمر الضروري الواجب الحصول كيف زال بلا علة.

الثالث أن لوازم الماهية ليست كما زعمه فإنها معلولة للماهية بشرط وجود ما خارجيا كان أو ذهنيا عند بعض و معلولة للماهية من حيث هي عند بعض آخر- و لعله الماهية عند بعض آخر و الحق عندنا أنها معلولة بالعرض و على أي تقدير- لا ينفك حصولها عن حصول علة الماهية.

و من الإشكالات أن السكون زماني قابل للانقسام بانقسام زمانه فكل مقدار من السكون يفرض بين الحركتين فيمكن الاكتفاء بأقل من ذلك بينهما فما سبب التعيين لزمانه.

و الجواب أن الجسم يختلف حاله باختلاف العظم و الصغر و الكثافة و اللطافة- و الثقل و الخفة و غير ذلك فهي يجوز كونها أسبابا لمقادير السكون.

و مما تمسك به نفاة السكون أن الحجر العظيم النازل إذا عارضه في مسلكه حبة مرمية إلى فوق حتى يماسه فإن سكنت الحبة عند التماس يستلزم وقوف الجبل الهابط بملاقاة الحبة الصاعدة.

و أجيب في المشهور بأن الخردلة ترجع بمصادمة ريح الجبل فيسكن قبل ملاقاة الجبل ثم لما ورد عليهم أنا نشاهد أن الملاقاة كانت حال الصعود دون الرجوع كما في السهم الصاعد بل كما في حركة اليد إلى فوق عند هبوط حجر ثقيل قالوا وقوف الجبل مستبعد ليس بمحال.

قال الإمام الرازي هذا و إن كان بعيدا لكنه ممكن ساق البرهان إليه فوجب التزامه.
أقول و أي برهان اقتضى ذلك فإن البرهان قد اقتضى السكون بين حركة و حركة أخرى حقيقة لا حركة مجازية فإن الحركة بالعرض كحركة جالس السفينة سكون بالذات فقد انتهت الحركة الأولى بالسكون و لا استحالة في كون الجسم ساكنا في بعض زمان لصوقه بشيء يتحرك معه بالعرض و إن كانت إلى جهة حركته الطبيعية لو خليت لبقاء القوة الغريبة معه بعد

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۲۱۱

فصل (۱۰) في انقسام الحركة بانقسام فاعلها

لما تكلمنا في ما هي كأحوال الحركة فلنتكلم فيما هي كأنواعها أما الحركة بالذات فتنقسم إلى طبيعية و إرادية و قسرية و أما مطلق الحركة فهي أربعة أقسام الثلاثة المذكورة و التي بالعرض و إن لم يخرج العرضية من الأقسام الثلاثة فنقول كل ما يوصف بالحركة فإما أن تكون الحركة موجودة فيها أو لا بل فيما يقترنه فالثاني يسمى حركته بالعرض و الأول إما أن يكون سبب حركته موجودا فيه أو خارجا عنه فإن خرج فالحركة قسرية و الذي ليس بخارج فإما أن يكون ذا شعور فالحركة نفسانية و إلا فطبيعية و قد أشكل عليهم الأمر في بعض الحركات- أنها من أي قسم من هذه الأقسام لا سيما النبض فقد ذكر اختلاف الناس في أنها طبيعية أو إرادية و على التقديرين فأينية أو وضعية أو كمية و لكل من الفرق تمسكات مذكورة في كتب الطب سيما في شروح الكليات لكتاب القانون.
و قال بعض العلماء أما حركة النفس فإرادية باعتبار و طبيعية باعتبار فهي تتعلق بالإرادة من حيث وقوع كل نفس في زمان يتمكن المتنفس من تقديمه عليه و تأخيره عنه بحسب إرادته لكنها لا تتعلق بالإرادة من حيث الاحتياج الضروري إليها و هذا معنى ما قال صاحب القانون إن حركه التنفس إرادية يمكن أن يغير عن مجراها الطبيعي

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۲۱۲

و الاعتراض عليه بأنه لا إرادة للنائم فيلزم أن لا يتنفس ليس بشيء لأن النائم يفعل الحركات الإرادية لكن لا يشعر بأنها إرادية و لا يتذكر بشعور و أما حركة النمو فظاهر أنها طبيعية إذ طبيعة النامي تقتضي الزيادة في الإفطار عند ورود الغذاء و نفوذه فيما بين الأجزاء و كذا النبض عند المحققين فإنها ليست بحسب القصد و الإرادة و لا بحسب قاسر من خارج بل بما في القلب من القوة الحيوانية و ميل الجمهور إلى أنها مكانية و قيل بل وضعية و قيل بل كمية.
فإن قيل الحركة الطبيعية لا تكون إلا إلى جهة واحدة بل لا تكون إلا صاعدة أو هابطة على ما صرحوا به.
قلنا هي إنما تكون كذلك في البسائط العنصرية و أما في غيرها كالطبيعة النباتية و الحيوانية فقد تفعل حركات إلى جهات و غايات مختلفة و طبيعة القلب و الشرائين من شأنها إحداث حركة فيها من المركز إلى المحيط و هي الانبساط- و أخرى من المحيط إلى المركز و هي الانقباض لكن ليس الغرض من الانبساط

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۲۱۳

تحصيل المحيط ليلزم الوقوف و لا من الانقباض تحصيل المركز بل دفع الهواء المفسد لمزاجه و الاحتياج إلى هذين

مما يتعاقب لحظة فلحظة فيتعاقبه الآثار المتضادة عن القوة الواحدة.

أقول الأولى تخميس الأقسام في الحركة فإن هاهنا قسما آخر من الحركة بالحري أن يسمى تسخيرية و هي التي مبدأها النفس باستخدام الطبيعة استخداما بالذات لا بالقصد الزائد و لأجل إضافة هذا القسم إما أن يجعل الطبيعية قسمين ما يكون بالاستخدام أو لذاتها و إما أن يجعل النفسانية قسمين ما يكون بالإرادة الزائدة أو باستخدام الطبيعة و من هذا القسم ما ينسب إلى طبيعة الفلك من الحركة المستديرة فإنها تفعل باستخدام النفس إياها.

و قد اشتهر من قدماء الحكماء أن الفلك له طبيعة خامسة و حيث لم يتيسر للمتأخرين نيل مرامهم ذكروا في تأويله وجهين.

أحدهما أن حركات الأفلاك و إن لم تكن طبيعية لكنها ليست مخالفة لمقتضى طبيعة أخرى لتلك الأجسام لأنه ليس مبدؤها أمرا غريبا عن الجسم فكأنه طبيعة.

و ثانيهما أن كل قوة فهي إنما تحرك بواسطة الميل على ما عرفت فمحرك الحركة الأولى لا يزال يحدث في ذلك الجسم ميلا بعد ميل و ذلك الميل لا يمتنع أن يسمى طبيعة لأنه ليس بنفس و لا إرادة و لا أمر حصل من خارج و لا يمكنه أن لا يحرك أو يحرك إلى غير تلك الجهة و لا أيضا مضاد لمقتضى طبيعة لذلك الجسم فإن

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۲۱۴

سميت هذا طبيعة كان لك أن تقول إن الفلك يتحرك بالطبيعة و على هذا قال بطلميوس إن المختار إذا طلب الأفضل و لزمه لم يكن بينه و بين الطبيعي فرق.

أقول حركات الأفلاك كما أشرنا إليه طبيعية و لها طبائع متجددة مباشرة للحركات الاستداري و ليست طبائعها مباينة لنفوسها و عقولها و موضع تحقيق الكلام فيها غير هذا الموضع

فصل (۱۱) في أن المطلوب بالحركة الطبيعية ما ذا

كل حالة طبيعية يمكن زوالها بالقسر أو كونها في وقت للطبيعة بالقوة و في وقت بالفعل فيمكن للطبيعة الحركة إليها فعند زوال القاسر يعود الطبيعة إلى حالها- و كذا عند خروجها من القوة إلى الفعل يحصل لها كمالاتها لكن في الحركة الأينية إشكال و هو أن الأثقال بعد صعودها إذا عادت إلى الأسفل فهل هي طالبة لنفس المركز و كذا الخفاف هل هي طالبة لسطح الفلك فذلك ممتنع لأن الأرض لا يمكن لها بكليتها نيل المركز و كذا النار لا يمكن إلا لسطحها مماسة مقعر الفلك- و المطلوب الطبيعي لا يجوز أن يكون أمرا ممتنعا و لأن الماء النازل لو طلب عين المركز لما طفا و كذا الهواء لو طلب المحيط لم يتسفل عن النار.

و لا يقال إن الخفيفين طالبان للمحيط لكن النار أغلب و أسبق.

لأنه يستلزم أنا إذا وضعنا أيدينا على الهواء أحسسنا باندفاعه إلى فوق كما إذا حبسناه في إناء تحت الماء و لا يجوز أيضا أن يكون مطلوب كل منهما المكان

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۲۱۵

مطلقا و هو ظاهر و لا بعضا من المطلق إذ لا اختلاف في نفس الأمكنة و لا يجوز أيضا أن يكون المطلوب القرب من

الکلیة و إلا لکان الحجر المرسل من رأس البئر- وجب أن یلتصق بشفیره.
فنقول لما بطلت هذه الاحتمالات فالحق أن یقال أن مطلوب الطبیعة هو الحیز لا مطلقا بل مع شرط الترتیب فإن الملائم للماء أن یکون حیزه فوق الأرض- و تحت الهواء لمناسبة البرودة و الاقتصاد في القوام للأرض و مناسبة الرطوبة و المیعان للهواء و هکذا قیاس أحیاز البواقي و لو لم یکن أحیازها الطبیعیة علی هذا الترتیب- لفسدت بمجاورة الأضداد فإن الجهات أنفسها غیر مطلوبة إلا بحصول هذا المعنی فیها فالقصد متوجه إلی طلب هذه الغایة و الهرب عن مقابلاتها و الدلیل علی ما ذکرناه أن المکان قد یکون طبیعیا و الترتیب غیر طبیعي کالهواء المحصور في آجرة مرفوعة في الهواء حیث إنها تنشف الماء من تحتها لشدة هرب الهواء من محیط غریب- فینوب الماء عنه متصعدا في مسام الآجرة لضرورة عدم الخلاء.

الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، ج۳، ص ۲۱۶

فإن قیل هل الحرکة بسبب الهرب عن غیر الطبیعي أو الطلب للطبیعي.
قلنا یمکن القول بالجمع إذ لا معاندة بینهما و لا یجوز الهرب فقط و إلا لوقعت الحرکة إلی أي جهة اتفقت إذ لا أولویة حینئذ و ذلک باطل قطعا

فصل (۱۲) في أن مبادي الحرکات المختلفة یمکن أن یجتمع في جسم واحد أم لا

أما الجسم الإبداعي فلا یمکن فیه بعد الحرکة الذاتیة إلا مبدأ المستدیرة الوضعیة و الکیفیة النفسانیة إذ یستحیل فیها الأینیة و الکمیة کالنمو و الذبول و التخلخل و التکاثف و سائر الاستحالات کالتسخن و التبرد و التلون و التطعم و التروح و غیرها لبراءته عن هذه الکیفیات کما ستعلم فلا یکون مبدأ هذه الأمور فیه و إلا لزم التعطیل في الطبیعة و هو محال و أما الأجسام الکائنة سیما المرکبات- فیمکن فیها اجتماع بعض هذه مع بعض و الحرکات فیها فیجوز أن یوجد في واحد منها مبدأ الحرکات المختلفة لکنه لا یجوز أن یجتمع مبدأ حرکة مستقیمة و مبدأ حرکة مستدیرة في جسم واحد و إلا لکان إذا خرج عن مکانه و في طبعه مبدؤهما متحرکا علی الاستقامة إلی المطلوب و منصرفا بالاستدارة عنه أیضا بالطبع و هو محال- اللهم إلا أن یقال المیل المستدیر إنما یحدث له عند کونه في مکانه الطبیعي لکنه لم یکن حینئذ غریزیا و لا یمکن أیضا إسناد الاستدارة إلی النفس إذا النفس عندنا لا تتصرف إلا بتوسط الطبیعة و لأنه قد ثبت أن التحریک الخارجي مما لا یقبله الجسم- إلا و له بحسب طبعه میل ذاتي له.

الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، ج۳، ص ۲۱۷

لا یقال أ لیس أن الطبیعة تقتضي الحرکة إذا کان الجسم في غیر حیزه و السکون إذا کان فیه فکذلک یجوز أن یقتضي المیل المستقیم في جسم إذا لم یکن في حیزه و المستدیر إذا کان فیه.
لأنا نقول اقتضاء الطبیعة هناک لشيء واحد و هو السکون فیه لکنه قد یتوقف علی الحرکة و بالجملة إفادة السکون فیه یتوقف علی الحصول فیه و لا یتوقف علی المیل المستدیر لأن أجزاء المکان متشابهة

فصل (۱۳) في تحقیق مبدإ الحرکة القسریة

أصح المذاهب فیه أن یکون ذلک هو الطبیعة التي في المقسور بسبب تغیرها الحاصل لها بفعل القاسر و إعداده و أما

الذي دل عليه ظاهر كلام الشيخ من أن المبدأ هو الميل المستفاد من المحرك الخارج ففيه أن نفس المدافعة لا يكفي في الحركة القسرية أما التي حصلت من القاسر فغير باقية و أما التي تحصل شيئا فشيئا من الطبيعة فيرجع إلى أن المبدأ هي الطبيعة فالطبيعة في إعطاء الميول القسرية الغير الملائمة كالطبيعة في إعطاء الميول الطبيعية الملائمة و هذا كالمرض و الحرارة الغريبة- التي يفيدها طبيعة المريض لخروجها عن مجراها الأصلي حتى يعود إلى حال الصحة- فيفيد ما كان ملائما لها و كالشكل المضرس فيفيده الطبيعة الأرضية لخروجها بالقسر عما اقتضتها من الاستدارة إلا أنها لا تعود إليها لوجود اليبوسة الطبيعية التي شأنها حفظ الشكل مطلقا فلا منافاة كما بين في موضعه و لهذا ذكر الشيخ لو لا مصادمات الهواء المخروق حتى يضعف الميل و إلا لا يعود المرمي إلا بعد مصاكة سطح الفلك.

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۲۱۸

أقول و في كلامه إشكال و هو أن مصادمات الهواء المخروق كيف لا توهن الميل الطبيعي حتى يخليه أن يشتد أخيرا و توهن الميل القسري و يمكن أن يقال- إن المصادمات مع الخروج عن الحيز الطبيعي تفعل هذا الفعل و الازدياد في الخروج شيئا فشيئا يوجب الازدياد في الوهن حتى يفنى القوة بالكلية و يحدث القوة الأصلية لكن لا يتم تحقيق هذا المقام و كشفه إلا بالرجوع إلى بعض أصولنا المشرقية و هو أن الصورة المقسوره تتحول في جوهرها و ذاتها إلى صورة غير الصورة التي كانت فالحديدة المذابة مثلا فيها الصورة المسخنة النارية مجتمعة مع حديديتها و الحجر المرمي إلى فوق فيه الصورة الموجبة للخفة و اجتمعت مع حجريتها- و أنه يجوز أن يجتمع في وجود واحد صوري كثير من المعاني الذاتية المتفرقة في الموجودات المتباينة و بذلك الأصل يندفع ما قيل القوة المحركة إلى فوق صورة النار فلو وجدت في الحجر لكانت عرضا في الجوهر و قد كانت جوهرا و المذاهب الممكنة في علة هذه الحركة أربعة لأن هذه العلة إما أن تكون موجودة في المقسور

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۲۱۹

أم في الخارج عنه و على الأول إما أن تكون باقية إلى آخر الحركة أم لا فإن لم تكن باقية فهو القول بالتوليد أي كل حركة تولد حركة أخرى و إن كانت باقية فهو الذي يقال إن القاسر أفاد الجسم قوة بها يتحرك و أما القسم الثاني من التقسيم الأول فالعلة لا محالة جسم فإما على سبيل الجذب أو على سبيل الدفع- الثاني قول من يقول الهواء المتقدم ينعطف إلى الخلف فيدفع المرمي بقوة و الأول قول من يقول القاسر يدفع الهواء و المرمي جميعا لكن الهواء ألطف فيدفع أسرع- فيجذب معه الجسم الموضوع فيه و المذهبان الأخيران باطلان لأن الجذب و الدفع- إن لم يكونا باقيين إلى آخر الحركة احتيجت الحركة إلى علة غيرهما و الكلام عائد فيها و إن بقيا فالكلام في احتياجهما إلى العلة و أما مذهب التوليد فهو أيضا باطل إذ يلزم وجود المعلول عند عدم علته و تأثير العلة عند فقدانها و لما بطلت هذه المذاهب السخفية بقي الواحد حقا لكن يحتاج تحقيقه إلى النظر العميق أما أقسام الحركات القسرية فقد تكون في الأين إما خارجا عن الطبع بالكلية كالحجر المرمي إلى فوق أو لا بالكلية كجر الحجر على وجه الأرض و أما الحمل فهو بالعرضية أشبه و أما الوضعي فالتدوير القسري مركب من جذب و دفع و قد يكون بسبب تعارض الحركتين كما في السكة المذابة فعرض من تصعيد الجزء المستقل بالإغلاء- و هبوطه بعد علوه بطبعه مشتدا عند مقارنة المستقر لأنه إذا حدث هذا الميل قاوم

مقتضى التسخين و مال إلى أسفل و نحي مستقره العارض له من التصعيد مثل ما عرض فحدثت حركة مستديرة لا على المستقر بل ما بين العلو و المستقر و أما الدحرجة

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۲۲۰

فربما حدثت عن سببين خارجين و ربما كانت عن ميل طبيعي مع دفع أو جذب كالكرة تدحرجت عن فوق الجبل و أما الكمية ففي الزيادة مثل الأورام و كالتخلخل في ماء القارورة إذا مصت مصا شديدا و في النقصان كالذبول الذي بالمرض لا الذي سببه الشيخوخة فإنه بالقياس إلى طبيعة الكل حركة طبيعية و بالقياس إلى طبيعة البدن الجزئي قسرية و أما الكيفية ففي الحسيات مثل الماء إذا تسخن و في الحال و الملكة كالأمراض و في سائر النفسانيات كازدياد الكفر و الجهالات و اشتداد البخل و اكتساب سائر الرذائل على التدريج فإنها خارجة عن مقتضى طباع الفطرة الإنسانية و أما الأكوان فلما كانت عندنا بالحركة الجوهرية فهي قد تكون طبيعية و قد تكون قسرية- فالطبيعية منها كحصول الجنين من النطفة و النبات من البذر و أما القسرية فكإحداث النار بالقدح و كأفعال أهل الإكسير من جعل النحاس ذهبا و القلع فضة و الفساد أيضا قد يكون طبيعيا كموت الهرمي من الحيوان و جفاف الأشجار لمرور الأزمنة- و قد يكون قسريا كالموت بالقتل أو السم أو غيره و كقطع الشجر

فصل (١٤) في أن كل جسم لا بد و أن يكون فيه مبدأ ميل مستقيم أو مستدير

كل جسم بما هو جسم من شأنه أن يتحرك من مكان إلى مكان أو من وضع إلى وضع و ذلك لأنه لا يخلو إما أن يكون فيه مبدأ لتلك الحركة فذاك و إن لم يكن فيه المبدأ فقبوله للحركة من مبدإ خارج يجب أن يكون أسهل لأن كل جسم يكون ميله إلى جانب أشد فتحريكه عن ذلك الجانب أصعب ضرورة أن الشيء مع العائق لا يكون كنفسه لا مع العائق فلو قدرنا جسما لا يكون فيه مبدأ ميل أصلا فقبوله للميل الخارج لا بد أن يكون في نهاية السهولة فيلزم مما ذكرناه أن يستحيل وجود جسم لا مبدأ ميل في طباعه و إلا لوجب أن يتحرك من مكان إلى مكان دفعة واحدة و اللازم ضروري البطلان و هو وجود حركة لا زمان لها فالملزوم كذلك

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۲۲۱

و قد علم بيان الملازمة فهذا القدر من البيان يكفي للمستبصر الناظر و إن لم يكف لمقاومة الباحث المناظر.

فنزيدك إيضاحا فنقول إن كل قوة جسمانية فإنها تتصف بالزيادة و النقصان- و التناهي و اللاتناهي لا لذاتها بل لأجل ما تعلقت بها من عدد أو مقدار أو زمان و لا بد من تناهيها بحسب العدة و المدة و الشدة بأن يكون عدد آثارها و حركاتها متناهيا و كذا زمانها في جانبي الازدياد و الانتقاص و ذلك لأن زمان الحركة مقدار- و كل مقدار يمكن فيه فرض التناهي و اللاتناهي لأن ذلك من خواص الكم فالزمان يمكن فيه فرضهما أما في جانب الازدياد و هو الاختلاف في المدة أو العدة أو في جانب الانتقاص و هو الاختلاف بحسب الشدة و توضيحه أن الشيء الذي تعلق به شيء- ذو مقدار أو عدد كالقوى التي يصدر عنها عمل متصل في زمان أو أعمال متوالية لها عدد- ففرض النهاية و اللانهاية قد يكون بحسب مقدار ذلك العمل أو عدد تلك الأعمال و الذي بحسب المقدار يكون إما مع فرض وحدة العمل و اتصال زمانه أو مع فرض الاتصال في العمل نفسه لا من حيث يعتبر وحدته و كثرته و بهذه الاعتبارات يصير

القوى أصنافا ثلاثة.

الأول قوى يفرض صدور عمل واحد منها في أزمنة مختلفة

كرماة يقطع سهامهم مسافة محدودة في أزمنة مختلفة و لا محالة يكون التي زمانها أقل أشد قوة من التي

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج‏۳، ص ۲۲۲

زمانها أكثر و يجب من ذلك أن يقع عمل غير المتناهية في الشدة لا في زمان.

و الثاني قوى يفرض صدور عمل ما عنها على الاتصال في أزمنة مختلفة

كرماة يختلف أزمنة حركات سهامهم في الهواء و لا محالة يكون التي زمانها أكثر أقوى من التي زمانها أقل و يجب من ذلك أن يقع عمل غير المتناهية في زمان غير متناه.

و الثالث قوى يفرض صدور أعمال متوالية عنها مختلفة بالعدد

كرماة يختلف عدد رميهم و لا محالة يكون التي يصدر عنها عدد أكثر أقوى من التي يصدر عنها عدد أقل و يجب من ذلك أن يكون لعمل غير المتناهية عدد غير متناه فالاختلاف الأول بالشدة و الثاني بالمدة و الثالث بالعدة و لما كان امتناع اللاتناهي بحسب الشدة و هو أن يقع الأثر في الزمان الذي هو في غاية القصر بل في الآن ظاهرا ضرورة امتناع أن يقع الحركة إلا في زمان قابل للانقسام فلا شك أن التأثير القسري- يختلف باختلاف القابل المقسور بمعنى أنه كلما كان أكبر كان تحريك القاسر له أضعف لكون ممانعته و معاوقته أكثر و أقوى لأنه إنما يعاوق بحسب ما في طبيعته و هي في الجسم الكبير أقوى و في الجسم الصغير أضعف فإذا تقرر هذا فنقول لا بد لكل حركة من أمور ثلاثة متناسبة زمان و مسافة و مرتبة من السرعة و البطء و كل حركتين اتفقتا في أمرين من هذه الأمور فلا بد من اتفاقهما في الأمر الثالث أيضا و كل حركتين متفقتين في واحد منها فلو اختلفتا في أحد الباقين على نسبة فلا بد من اختلافهما في الآخر منهما على تلك النسبة فإذا فرضنا جسما عديم الميل و حركة القاسر بقوة معينة في مسافة معينة فلا بد لحركته من زمان معين إذ المطلق لا وجود له إلا في معين و إذا فرضنا جسما آخر له ميل طبيعي حركة القاسر بتلك القوة في مثل تلك المسافة فلا بد و أن يكون زمان حركته من زمان حركة عديم الميل و إلا لكانت الحركة مر العائق كهي لا معه و إذا فرضنا جسما ثالثا حركة القاسر بتلك

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج‏۳، ص ۲۲۳

القوة و له ميل طبيعي نسبة قوته إلى قوة ذي الميل الأول كنسبة زمان حركة عديم الميل إلى زمان حركة ذي الميل الأول و فرضنا زمان عديم الميل عشر زمان ذي الميل الأول فمع حفظ النسب يلزم أن يتساوى زمان عديم الميل و زمان ذي الميل الثاني فيلزم أن لا يكون للميل الثاني أثر و يكون وجوده كعدمه هذا محال بالضرورة

شكوك و إزاحات: قد أوردت في هذا المقام شبه-

منها عدم التسليم لإمكان ذي ميل يكون نسبة ميله إلى

ميل ذي الميل الأول كنسبة الزمانين أو المسافتين لاحتمال انتهاء الضعف إلى ما لا أضعف منه.

و منها عدم تسليم كونه معاوقا للميل القسري

و إن فرض وجوده على النسبة المذكورة مستندا بجواز توقف المعاوقه على قدر من القوة بحيث لا يتعداها إلى ما دونها.

و منها أن نسبة الزمانين مقدارية و نسبة المعاوقتين عددية

فلا يلزم الانطباق- إذ ربما كانت الأولى صماء.

و الجواب عن الكل بأن مراتب الشدة و الضعف في القوى و الكيفيات كمراتب الزيادة و النقصان في المقادير لا تقف في شيء من الجانبين عند حد لا يمكن

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۲۲۴

لها التجاوز بحسب الذات و كما أن الأجسام لا تنتهي في الانقسام إلى حد لا يحتمل القسمة و لا في الازدياد إلى ما لا يحتمل الزيادة عليه إلا لمانع خارج عن الجسمية- فكذلك الميول و الاعتمادات في تنقصها و ازديادها فالميل و إن بلغ غاية الضعف- فلوجوده أثر في المعاوقة إذ الوجود مبدأ الأثر لا محالة غاية ما في الباب أن يكون معاوقته خفيفة غير محسوسة و إن حال ما يتعلق بالمقدار كحال المقدار فيما يعرضه لذاته من قبول المساواة و المفاوتة و العادية و المعدودية و التشارك و الصمم و غير ذلك- و الفرق بينهما بأن تلك الأحوال له بالذات و لما يتعلق به بالعرض.

و أقوى ما ذكروه من الشبه هاهنا أن الحركة إما أن يمكن وجودها بدون المعاوقة في زمان أو لا يمكن

فإن أمكن فكان بعض من زمان الحركة في ذي المعاوق القوي بإزاء أصل الحركة و الباقي بإزاء معاوقته فعلى هذا يزيد زمان حركة ذي المعاوق الضعيف على زمان حركة عديم المعاوق بما يقتضيه نسبة المعاوقتين و إن لم يمكن بطل الاستدلال لابتنائه على فرض أمور يكون بعضها محالا فلعل منشأ الخلف ذلك المحال لا خلو الجسم عن المعاوق.

أقول يمكن في الجواب اختيار الشق الأخير و لا يلزم منه بطلان الاستدلال- و ذلك لأن حاصل البرهان أن وقوع الحركة من عديم المعاوق في زمان محال إذ لو أمكن لم يلزم من فرض وقوعه مع الأمور الممكنة التي هي حركتا الجسمين الأخيرين على النهج المذكور أمر محال هو تساوي زماني حركة ذي المعاوق و حركة عديم المعاوق لكنه لزم فيكون وقوعها في زمان محالا لكن كل حركة فهي لا محالة في زمان فوقوعها لا في زمان أيضا محال و من هذا يلزم أن حركة عديم المعاوق مطلقا محال و هو المطلوب.

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۲۲۵

و يمكن أيضا اختيار الشق الأول فإن الاعتراف بكون الحركة غير مقتضية لزمان على تقدير وقوع محال لا ينافي الجزم بكونها مقتضية له في الواقع فالجزم حاصل بذلك و حينئذ ينتظم أن يستدل هكذا لو وقعت حركة من الجسم العديم الميل لكانت في زمان لا محالة و إلا يلزم تخلف الملزوم عن لازمه و لو كانت فيه لزم تساوي عديم المعاوق و ذي المعاوق و أنه محال فلم يكن في زمان و هو أيضا محال- فوقوع الحركة من الجسم العديم الميل مطلقا محال و ذلك الاعتراض مما أورده جماعة من المتأخرين منهم الشيخ ابو البركات و تبعه الإمام الرازي بوجه آخر و هو أن الحركة بنفسها تستدعي زمانا و بسبب المعاوقة زمانا آخر فتستجمعهما واجدة المعاوقة و يختص بأحدهما فاقدتها فإذن زمان نفس الحركة غير مختلفة في جميع الأحوال إنما يختلف زمان المعاوقة بحسب قلتها و كثرتها و يختلف زمان الحركة بعد انضياف ما يجب من ذلك إليه فلا يلزم على ذلك الخلف المذكور و تقرير الجواب- بحيث يندفع أكثر إيرادات

المتأخرين عنه هو أن قول المعترض إن الحركة بنفسها تستدعي زمانا إن عنى به أنها لا مع حد من السرعة و البطء تستدعي زمانا فهو ظاهر البطلان لأن الحركة لا تنفك عنهما و ما لا ينفك عن شيء لا يتصور اقتضاؤها أمرا بدون ذلك الشيء و إن لم يكن ذلك الشيء دخيلا في الاقتضاء و إن عنى به أنها مع قطع النظر عن حد من السرعة و البطء تقتضي قدرا من الزمان فهو أيضا فاسد

الحكمة المتعالية فی الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۲۲۶

لأن نسبة الحركة إلى حدود السرعة و البطء كنسبة الجنس إلى الأنواع التي لا يمكن وجوده بدون شيء منها و اعلم أن المحقق الطوسي في شرحه للإشارات مهد للجواب عنه مقدمة هي أن الحركة إن كانت نفسانية فللنفس إن تحدد حالها من السرعة و البطء المتخيلين للنفس بحسب الملائمة و ينبعث عنها الميل بحسبها و من الميل يتحصل الحركة السريعة و البطيئة و أما غير النفسانية التي مبدأها طبيعة أو قسر فيحتاج إلى ما تحدد حالها تلك- إذ لا شعور ثم بالملائمة و غيرها فهي بحسب ذاتها تكاد أن تحصل في غير زمان أو أمكن- و إذا لم يمكن ذلك فاحتاجت إلى ما يحدد ميلا يقتضيها و حالا يتحدد بها و لا يتصور ذلك إلا عند تعاوق بين المحرك و غيره فيما يصدر عنهما و ذلك لأن الطبيعة لا يتصور فيها من حيث ذاتها تفاوت و القاسر إذا فرض على أتم ما يمكن أن يكون لا يقع بسببه تفاوت و الميل في ذاته مختلف فالتفاوت الذي بسببه يتعين الميل و ما يتبعه من السرعة و البطء يكون بشيء آخر يسمى بالمعاوق إما خارج عن المتحرك كاختلاف قوام ما فيه الحركة كالهواء و الماء بالرقة و الغلظ أو غير خارج فهو لا يمكن في الحركة الطبيعية لأن ذات الشيء لا يمكن أن يقتضي شيئا و يقتضي ما يعوقه عن ذلك الاقتضاء- بل هو الذي يعاوق القسرية و هو الطبيعة أو النفس اللتان هما مبدأ الميل الطباعي- فإذن يلزم من ارتفاع هذين المعاوقين أعني الخارجي و الداخلي ارتفاع السرعة و البطء و يلزم منه انتفاء الحركة و لأجل ذلك استدلت الحكماء بأحوال هاتين الحركتين تارة على امتناع عدم معاوق خارجي فبينوا امتناع ثبوت الخلاء و تارة على وجوب معاوق داخلي فأثبتوا مبدأ ميل طبيعي في الأجسام التي يجوز أن يتحرك قسرا و بعد تمهيد المقدمة أجاب عن الاعتراض المذكور بوجهين.

الحكمة المتعالية فی الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۲۲۷

أحدهما أنه لا يمكن أن يقال إن الحركة بنفسها يستدعي شيئا من الزمان- و بسبب السرعة و البطء شيئا آخر لأنا بينا أن الحركة يمتنع أن توجد إلا على حد ما منهما فهي مفردة غير موجودة و ما لا وجود له لا يستدعي شيئا أصلا.

و ثانيهما أن الحركة بنفسها لا تستدعي زمانا لأنها لو وجدت لا مع حد من السرعة و البطء كانت بحيث إذا فرض وقوع أخرى في نصف ذلك الزمان أو في ضعفه كانت لا محالة أسرع أو أبطأ من المفروضة و كانت مع حد من السرعة و البطء- حين فرضناها لا مع حد منهما هذا خلف.

و اعترض بعض اللاحقين عليه بأنه خص الدليل بإحدى الحركتين الطبيعية و القسرية و أكثر مقدماته في محل المنع و ادعى أن الحركة بدون إحدى المعاوقتين لا وجود لها و لم يتنبه أنه مبني الدليل و إبطاله ينهدم بنيانه و أما المنوع فهي أن قوله و كذا القاسر لا تفاوت فيه إن أراد أن القاسر في الحركات الثلاث المفروضة في الدليل المذكور لا تفاوت فيه فلو كان المحدد هو القاسر لزم أن لا يتفاوت الحركة من جهة القاسر سرعة و بطءا في تلك الصور الثلاث فذلك هو مطلوب

المعترض فإنه يدعي أن الحركة القسرية مع قطع النظر عن المعاوق تقتضي قدرا من الزمان و حدا من السرعة و البطء و هو محفوظ في الصور الثلاث لا يتفاوت ثم يزيد ذلك الزمان بسبب المعاوق و يتفاوت بحسب تفاوته و إن أراد أن القاسر لا يتفاوت في سائر الحركات القسرية أيضا فلو كان هو المحدد لزم أن لا يكون في الحركات القسرية تفاوت إسراعا و إبطاء فذلك ظاهر البطلان و كذا الكلام في قوله و كذا القابل للحركة أعني الجسم المتحرك لا تفاوت فيه لأن المفروض اتحاده ثم قوله فلا بد من أمر آخر يعاوق المحرك في تأثيره أيضا ممنوع فإن ذلك الأمر الآخر لا يلزم

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۲۲۸

أن يكون معاوقا بل نقول ذلك الأمر الآخر هو الميل.

قال في شرح الإشارات إن الحركة لا تنفك عن حد ما من السرعة و البطء- و هو كيفية قابلة للشدة و الضعف و إنما يختلفان بالإضافة فما هو سرعة بالقياس إلى شيء هو بعينه بطء بالقياس إلى آخر و لما كانت الحركة ممتنعة الانفكاك عن هذه الكيفية و كانت الطبيعة التي هي مبدة الحركة شيئا لا يقبل الشدة و الضعف- كانت نسبة جميع الحركات المختلفة بالشدة و الضعف إليها واحدة و كان صدور حركة معينة منها ممتنعا لعدم الأولوية فاقتضت أولا أمرا يشتد و يضعف بحسب اختلاف الجسم ذي الطبيعة في الكم أعني الكبر و الصغر أو الكيف أعني التكاثف و التخلخل و الوضع أعني اندماج الأجزاء و انتفاشها أو غير ذلك و هو الميل و هذا الكلام صريح في أن ما يحدد حال الحركة من السرعة و البطء هو الميل و إن سلمنا أن ذلك الأمر الآخر يجب أن يكون معاوقا للمحرك في تأثيره فلا نسلم أن ذلك الأمر هو المعاوق الداخلي أو قوام ما في المسافة من الأجسام لم لا يجوز أن يكون أمرا آخر غيرهما كالقوة الجاذبة للمغناطيس مثلا فإنه لو أخذنا بيدنا قطعة من المغناطيس مع قطعة من الحديد ثم أرسلناه فإنه يتحرك بالطبع إلى أسفل و يعاوقه في الحركة قوة المغناطيس و لو سلم فلا نسلم أن غير الخارج لا يمكن أن يعاوق الحركة الطبيعية قوله لأن ذات الشيء لا تقتضي شيئا و تقتضي عن ما يعاوقه عنه- قلنا غير لازم و إنما يلزم لو لم يتعدد غير الخارج كالطبيعة و النفس فأحدهما يقتضي الحركة و الآخر يعوقه عنها كالطير إذا سقط عن مكانه بثقله و هو يطير إليه فلا يتم الاستدلال بالحركة الطبيعية على امتناع الخلاء سلمنا ذلك لكن أحد المعاوقين كاف في التحديد فلا يتم الاستدلال بالحركة القسرية على امتناع عدم المعاوق الخارجي أعني الخلاء لأن المعاوق الداخلي كاف في التحديد لكن هذا المنع في التحقيق منع لقوله و كذا القابل إلخ و قد مر آنفا و كذا لا يصح الاستدلال بالحركة القسرية- على وجود المعاوق الداخلي أعني مبدأ الميل الطبيعي لأن المعاوق الخارجي أعني القوام المذكور كاف في تحديد حال الحركة فظاهر أن الاستدلال على هذا المطلوب

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۲۲۹

لا يمكن بالحركة الطبيعية فظهر بطلان قوله و لذلك استدلت الحكماء بأحوال هاتين الحركتين إلى آخره أقول جميع اعتراضاته مدفوعة إما أنه ادعى أن الحركة بدون المعاوق لا وجود لها و لم يتنبه أنه مبنى الدليل فقد مر دفعه و إما أنه خص الدليل بإحدى الحركتين الطبيعية و القسرية فلا ضير فيه لأنه قد بين أن محدد النفسانية هي النفس بحسب ما تتخيله بقوتها الخيالية من حد للإسراع و الإبطاء و أما ما أورده المعترض على قوله و كذا القاسر لا تفاوت فيه فكان

منشؤه سوء الفهم لمرامه و الغفلة عن سوق كلامه فإن الغرض أن الحركة لما كانت أمرا ذا مراتب في السرعة و البطء لا بد و أن يكون سببها القريب أمرا ذا تفاوت في ذاته حتى يكون كل حد منه يقتضي حدا معينا منها و القاسر في ذاته لا تفاوت فيه فليس هو المحدد للحركة- فهو من قبيل قوله لأن الطبيعة لا يتصور فيها من حيث ذاتها تفاوت فإن المشهور عندهم من مذهب الحكماء أن الجوهر لا يكون فيه الأشد و الأضعف و أما عندنا فالطبيعة ذات تجدد و تفاوت في ذاتها و جميع الاختلافات راجعة إليها بالآخره كما يطول شرحه و لنا مسلك آخر في أكثر هذه المطالب كما يظهر لمعات منه لمن وفق

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج٣، ص ٢٣٠

له و كذا المراد من قوله و كذا القابل لا تفاوت فيه لا الذي فهمه المعترض و أما إيراده بقوله بل نقول ذلك الأمر هو الميل إلى قوله و لئن سلمنا فدفعه بأن وجود حد من الميل و انضمامه إلى الطبيعة أو القاسر لا يكفي في تحديد مرتبة معينة من الحركة إذ يتصور مع قوة واحدة ميالة درجات متفاوتة للحركة في السرعة و البطء لا يقف عند حد فإن الحجر الواحد ذا قوة واحدة يمكن اختلاف حركته- باختلاف قوام المسافة رقة و غلظة فكلما كانت مسافة حركته أغلظ كانت حركته أبطأ و كلما كانت أرق كانت أسرع حتى إذا فرضت مسافة لا قوام لها كالخلاء كان اللازم لما نفرض فيها من الحركة أن لا زمان لها لكنه محال فوجب أن يكون للمسافة قوام فبطل الخلاء و أما قوله لم لا يجوز أن يكون أمر آخر غير أحد المعاوقين محددا كالقوة المقناطيسية فمندفع بأنا نفرض جسما متحركا لا يوجد معه شيء مما ذكره من الأمور الخارجة إلا ما يكون من لوازم الحركة و أما قوله فلا نسلم أن غير الخارج لا يمكن أن يعاوق الحركة الطبيعية إلى قوله سلمنا ذلك فمندفع بأن هذه الدعوى برهانية و الذي ذكر في بيانه من أن الشيء لا يقتضي شيئا و يقتضي ما يعاوقه لا يقبل المنع و أما النقض الإجمالي بحال الطير و سقوطه عن مكانه بطبعه و طيرانه إليه بنفسه فظاهر الدفع بأن النفس أيضا من الأمور الخارجة عن هذه الطبائع العنصرية فحالها إلى طبيعة البدن كحال القوة المقناطيسية و قد مر أن الطبيعة يمكن تجريدها عن مثل هذه الزوائد و أما قوله سلمنا ذلك لكن أحد المعاوقين كاف فعلم دفعه بما مر و أما قوله و كذا لا يصح الاستدلال بالحركة القسرية

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج٣، ص ٢٣١

إلى آخره فمندفع بأن القاسر يؤدي قسره لغيره في الحركة إلى الطبيعة فإن القاسر لا محالة قوة جسمانية ذات وضع لا تفعل إلا بجذب أو دفع مكانيين أو بإفادة قوة مسخنة أو مبردة أو غيرهما بالإعداد و لا ينفعل الجسم المتحرك عن شيء منها إلا بعد أن يكون ذا طبيعة فإن المادة لا تصير قابلا لهذه الأمور في ذاتها ما لم يكن لها تجوهر معين و تحصل بإحدى النوعيات كما سيجيء في مباحث الصور النوعية.

تتمة

و اعلم أنك قد سمعت منا مرارا أن المباشر القريب لكل حركة

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج٣، ص ٢٣٢

سواء كانت نفسانية أو قسرية أو طبيعية هي الطبيعة لا محالة فلا يحتاج هذا المطلب أي إثبات المعاوق الداخلي في الحركات القسرية إلى زيادة خوض.

و أيضا إن الحكماء أثبتوا بالبرهان لكل جسم جوهرا صوريا هو محصل جسميته و مكمل مادته و مبدأ آثاره و مطابق مفهوم فصله لكنهم أرادو هاهنا أن يثبتوا وجود ذلك الجوهر من حيث كونه مبدأ للحركات و الميول تقويما أو تحديدا إذ بذلك يسمى طبيعة كما يسمى صورة باعتبار آخر و قوة باعتبار و كمالا باعتبار

فصل (١٥) في أن القوة المحركة الجسمانية متناهية التحريك

قد مر أن القوى لا تتصف بالتناهي و عدمه إلا بحسب تعلقها بالمقادير و الأعداد التي هي فيها أو عليها

أما الأول فلو كانت الأجسام غير متناهية المقدار و العدد كانت القوى التي فيها كذلك بسببها على المعنى الذي به ينقسم الحال بانقسام محله و أما الثاني فهو أن المقوي عليه بإزاء القوة فلو كان غير متناه كانت القوة غير متناهية و قد عرفت أن ذلك إنما يعقل في أحد أمور ثلاثة الشدة و العدة و المدة و عرفت الفرق بين هذه المعاني الثلاثة فنقول أما أنه يمتنع وجود قوة جسمانية غير متناهية في الشدة

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۲۳۳

فلأن تلك الحركة إما أن يقع في زمان أو لا في زمان و الأول محال و إلا لأمكن أن يوجد حركة في زمان أقل منه لأن كل زمان منقسم فلا يكون تلك الحركة غير متناهية في الشدة و الثاني أيضا محال لأن الحركة عبارة عن قطع المسافة و كل مسافة منقسمة فقطع بعضها قبل قطع كلها و لأجل هذا يظهر أن مباشر التحريك لا يمكن قوة مجردة أيضا إذا كانت غير متناهية في الشدة و أما أنه يمتنع وجود قوة غير متناهية بحسب العدة و المدة فلأنها أما أن تكون طبيعية أو قسرية فإن

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۲۳۴

كانت طبيعية وجب أن يكون الجسم الأعظم للتحريك عنها كقبول الأصغر- إذ لو اختلفا لم يكن ذلك الاختلاف بالجسمية لاشتراكها للكل و لا بأمر طبيعي- لأنه لو كان المانع عن الحركة طبيعيا لم يكن الحركة طبيعية هذا خلف و لا بأمر قسري لأن المفروض عدمه لكن عدم اختلاف العظيم و الصغير في قبول الحركة عن القوة المحركة محال فالجسمان لو اختلفا حينئذ لم يكن ذلك الاختلاف لأجل جوهر القوة- بل لأجل مقدارها فتكون في الأكبر أكبر مما في الأصغر الذي هو جزء فهي في الأكبر موجودة و زيادة مقدرة

و إن كانت قسرية فإنها تختلف تحريكها العظيم و الصغير

لا لاختلاف المحرك بل لاختلاف حال المتحرك فإن المعاوق في العظيم أعظم منه في الصغير- فإذا تقررت هذه القاعدة فنقول يستحيل وجود قوة جسمانية طبيعية تحرك جسمها تحريكا غير متناه لأن كل قوة جسمانية فالتي منها في كل الجسم أعظم من التي في جزء الجسم فإذا فرضناهما حركتا جسميهما من مبدإ مفروض حركتين بغير نهاية- لزم أن يكون فعل الجزء مثل فعل الكل و هو ممتنع و إن حرك الأصغر تحريكا متناهيا كانت الزيادة على حركته على نسبة متناهية هي نسبة مقدار الجزء إلى مقدار الكل فكان كل القوة متناهية و هو المطلوب و هكذا الكلام في تحريك القوة القسرية

و اعترضوا عليه من وجوه

الأول أن هذا مبني على أن كل حال منقسم بانقسام محله

و هو منقوض بالوحدة و الوجود و النقطة و الإضافات.

أقول أما الوحدة و الوجود فعلمت من طريقتنا أنهما شيء واحد و هما في كل شيء بحسبه بل هما نفس ذلك الشيء بالذات و هما من العوارض التحليلية

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج٣، ص ٢٣٥

للماهية في ظرف الذهن فوجود الجسم كالجسم منقسم و وحدته عين اتصاله كما سبق- و أما النقطة و الإضافة فليست كل واحدة منهما حالة في ذات المنقسم بما هو منقسم- بل مع انضمام حيثية أخرى كالتناهي للنقطة و مثل ذلك في الإضافة و لو فرضت إضافة عارضة لنفس المنقسم بما هو منقسم كانت أيضا منقسمة بانقسامه كالمساواة مثلا و المحاذاة و نحوهما.

الثاني أن كون الجزء للقوة مؤثرا في شيء من أثر الكل

منقوض بأن عشرة من المحركين إذا أقلوا جسما و نقلوه مسافة ما في زمان فلا يلزم أن يكون الواحد منهم يقدر على نقله عشر تلك المسافة أو تلك المسافة في عشرة أضعاف الزمان- بل قد لا يحركه أصلا فيجوز أن لا يكون لقوة الجزء نسبة في التأثير و إن فرض أن لها نسبة في الوجود فجزء النار الصغير لا يحرق جزء الحجر.

أقول في جوابه إنه لا معنى لكون جزء القوة موجودة و لا تأثير لها اللهم إلا لمانع خارجي لأن كون القوة مؤثرة هو من لوازمها الذاتية و كلامنا في جزء يبقى على طبيعة الكل من غير عروض حالة فربما كان حال الجزء عند الانفصال عن الكل- غير حاله عند الاتصال فإن لم يتغير كان كل واحد من الأجزاء فعله و لو عند الانفراد جزأ لفعل الكل إذ لو لم يكن كذلك فهي عند الاجتماع أما أن لا يتغير حالها عما كانت فتوجب أن لا يكون ذلك المجموع قوة على الفعل و إن تغيرت حالها عما كانت- فلا بد هناك من أمر آخر حاصل لها عند الاجتماع فلا يكون هي أجزاء لصورة القوة بل أجزاء لمادة القوة و القوة هي الأمر الحاصل عند الاجتماع و أما مثال العشرة المشتغلين بحمل ثقيل فالتوزيع يقتضي أن يحمل كل واحد منهم جزأ من الثقيل عند الاجتماع و أما عند الانفراد فربما لم يبق واحد منهم على صفة التي له عند الجزئية و لا المادة القابلة على صفتها و مع ذلك فللواحد تأثير في ذلك

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج٣، ص ٢٣٦

القابل لو فرض بقاؤه حتى يضم إليه أثر القوة الثانية و الرابعة إلى أن يضم آثارها بعضها مع بعض فإذا انضم أثر العاشرة إلى الآثار التسعة لوقع الحمل و النقل لذلك الثقيل كما وقع أولا بجملة العشرة بلا تفاوت لكن في التفرقة حصول أسباب لزوال الأثر و غلبة أضداد لوجود الفعل فلا يبقى انفعال المادة بحالها كمثال النار القليلة في عدم تأثيرها على نسبة تأثير العظيمة فإنها لا تحرق لاستيلاء الضد عليها و لو لا هذه الموانع لكانت مؤثرة على نسبتها و لا يمكن القدح في البرهان الكلي بمثل هذه الأمور الجزئية التي قد لا يقع الاطلاع على خصوصيات أحوال الفاعل و القابل فيها

الثالث أن الحكماء اتفقوا على أن ما لا وجود له لا يمكن الحكم عليه بالزيادة و النقصان

و على هذا عولوا حل شبهة من أثبت للزمان بداية زمانية فكيف حكموا هاهنا للأمور التي يقوى عليها تلك القوى بالزيادة و النقصان و هي غير موجودة- و سبيلها سبيل الأعداد التي لم توجد.

أقول في الجواب إن المقوي عليها و إن لم يوجد بالفعل و على التفصيل- لكنها موجودة بالقوة و على الإجمال فإن نسبة وجود الأشياء إلى مبداها الفاعلي- نسبة قوية أكيدة ليست كنسبتها إلى قابلها و إلى ذوات ماهياتها و هذه النسبة أشد

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۲۳۷

و آكد فإن جزء القوة يستحق من ذاته أن يكون له قوة على أمر و كل القوة كذلك- فالحكم بأن ما يستحقه الجزء أنقض مما يستحقه الكل ليس حكما في الحقيقة على معدوم فالاستحقاقان موجودان لهما و إن لم يوجد مستحقاهما فكون القوة قوة على فعل أمر حاصل لها بالفعل سواء وجد المقوي عليه أو لم يوجد بل وجوده في القوة ضرب من الوجود و وجوده بعد القوة ضرب آخر من الوجود و كلاهما يصح الحكم عليه كما يحكم على الكاتب بأنه يكتب كذا و نحن إنما فرضنا كون القوة غير متناهية أو متناهية لا حال حصول المستحق و المقوي عليه بل حال حصول القوة و استحقاقها و حكمنا بأن استحقاق الجزء جزء لاستحقاق الكل و من هاهنا- يلزم أن يكون استحقاق الكل متناهيا فإذا وجب تناهي استحقاق الكل لزم من وجوب تناهيه وجوب تناهي المقوي عليه سواء كان موجودا بالفعل أو بالقوة.

الرابع أن الأرض لو بقيت دائمة في حيزها

و لم يعرض لها عارض لكان يوجد عن قوتها فعل دائم و هو السكون الدائم.

أقول الحق في جوابه أن يقال إنه يمتنع بقاء جسم طبيعي واحد بالعدد في مقامه و فعله و حاله أبدا فهذا أيضا مما يجزم العقل لأجله في الحكم بعدم بقاء شيء من الأجسام دائما سواء كان بحسب استقلال نفسه أو بإضافة المبادي إمدادا عليه لما مر من أن كل ما يلحق الشيء لا يلحقه إلا بواسطة وجود ذاته فإذا امتنع كون قوة ذات تأثير غير متناه ابتداء امتنع كونها كذلك توسطا و الذي أجاب به الشيخ في المباحثات عن ذلك من أن السكون عدم و ليس فعلا و ليس مما لا ينقسم بالزمان

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۲۳۸

و ذلك الزمان قد وجد عن قوة أخرى هي فاعلة للحركة فليس يصدر عن قوة الأرض بالسكون فعل و إلا لو صدر فعل كان كونه غير متناه لا عن تلك القوة بل بسبب قوة أخرى تفعل الزمان الغير المتناهي الذي به يكون السكون غير متناه انتهى.

فلقائل أن يقول هب أن السكون عدمي لكن حصول الأرض في حيزه- من مقولة الأين و هو عرض من الأعراض و كذا لونها و شكلها و ثقلها و قدرها و مادتها و سائر صفاتها التي بعضها من باب الكيف و بعضها من باب الكم و بعضها من باب الجوهر كجسميتها إذ الكل معلولة للطبيعة الأرضية بوجه و مستفادة عنها بالمعنى الذي أشرنا إليه من قبل.

الخامس المعارضة بدورات الأفلاك

فإنها مختلفة بالزيادة و النقصان و هي غير متناهية فإن القوة المحركة لكرة القمر قوية على دورات أكثر مما يقوى عليه- القوة المحركة لكرة زحل فيجب من ذلك تناهي القوتين المحركتين لهما فيجب تناهي الحركتين و إن لم يلزم من ذلك

تناهي الحركات فكذا لا يلزم من اختلاف فعل كل القوة و جزئها تناهيها.

و الجواب أن اختلاف القوتين لكرة القمر و لكرة زحل بالماهية و النوع لا بالجزئية و الكلية فذلك خارج عن مبحثنا فإنا بينا أن جزء القوة استحقاقه و استيجابه يجب أن يكون جزء استحقاق الكل و استيجابه فلا بد من تناهي الاستحقاقين إذ لا اختلاف فيهما إلا بالمقدار و أما محركات الأفلاك فهي قوى متخالفة الحقائق و حركاتها أيضا متخالفة الحقائق فلا يجب أن يكون فعل بعضها جزءاً من فعل الآخر و لا أنقص و لا أزيد بحسب الكمية و هذا كما أن الخط المستقيم و الدائرة لا نسبة

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۲۳۹

مقدارية و عددية بينهما و قد مر أن الكلام ليس بناؤه على تفاوت مستحق الكل و مستحق الجزء بل على تفاوت استحقاقهما فليس لأحد أن يقول دورات القمر أكثر من دورات زحل لما بينا أن المعدوم لا يمكن الحكم عليه بالزيادة و النقصان- فلا يمكن أن يقال قوة بعض الأفلاك على الفعل أكثر من قوة الآخر إذ ليس شيء منهما جزءاً لغيره.

السادس المعارضة بالنفوس الفلكية

فإنها قوى جسمانية أو هي تفعل أفعالا غير متناهية من الإرادات و التحريكات و قول من يدفع هذا الإشكال بأن محرك الفلك عقلية ضعيف لأن القوة العقلية إذا حركت فإما أن تفيد الحركة فقط أو تفيد قوة بها الحركة فإن أفادت القوة المحركة و هي جسمانية فالقوة الفاعلية للأفاعيل الغير المتناهية جسمانية و إن كانت القوة العقلية مفيدة للحركة لم يكن القوة الجسمانية مبدأ لتلك الحركة فلا يكون الحركة حركة لما مر أن الفاعل القريب للحركة

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۲۴۰

لا بد له من تغير حال و سنوح أمر و المفارق لا يكون كذلك.

و أيضا الأجسام متشاركة في الجسمية و لا يقبل بعض منها لآثار المفارق إلا بقوة جسمانية فيه فالمحرك لا محالة قوة جسمانية.

و أجيب بأن المؤثر في وجود تلك الحركات إنما هو الجوهر المفارق و لكن بواسطة تلك النفوس و البرهان إنما قام على المؤثر في وجود تلك الحركات- لا على الواسطة.

أقول هذا الجواب غير سديد لأنه إذا جاز بقاء قوة جسمانية مدة غير متناهية- و كونها واسطة في صدور أفعال غير متناهية عن المفارق فقد لزم جواز كون القوة الجسمانية مبدأ لأفاعيل غير متناهية فإن الواسطة إما بمعنى الواسطة في الثبوت

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۲۴۱

أو الواسطة في العروض فعلى كل من التقديرين يلزم اتصاف الواسطة بصدور الأفعال الغير المتناهية قال الإمام الرازي قول من قال بأن القوة الجسمانية غير مؤثرة بل معدة- نقول له إن كنتم تعنون بقولكم إن القوى الجسمانية لا تفعل أفعالا غير متناهية أنها لا تكون مؤثرة في أفعال غير متناهية فهذا لا يصح لأنكم لما بينتم في باب آخر أن القوة الجسمانية

يستحيل أن تكون مؤثرة في الإيجاد فبعد ذلك لا تحتاجون إلى بيان أنها لا تؤثر في أفعال غير متناهية لأن هذا قد دخل في الأول هذا بل يوهم خلاف ذلك القول إذا يوهم أنكم تجوزون كونها مؤثرة في أفعال متناهية مع أنكم لا تقولون بذلك و إن عنيتم به أن القوة الجسمانية لا تتوسط بين العقل المفارق و بين الآثار الغير المتناهية فذلك قد بطل في النفس الفلكية فما بالكم جوزتم هاهنا ما سلبتم من كونها متوسطة في مدة غير متناهية فناقضتم أنفسكم في سلب شيء تارة و تجويزه أخرى.

أقول قد أجاد و أصاب في هذا البحث و لا مدفع له إلا بالرجوع إلى

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۲۴۲

إلى تحقيقنا في تجدد وجود القوى الجسمانية فإن النفس من جهة كونها متعلقة بالجسم حكمها حكم الطبيعة في تجددها و دثورها و من جهة كونها عاقلة و معقولة- حكمها حكم العقل الفعال و ذلك بعد صيرورتها عقلا بالفعل و خروجها عن القوة الاستعدادية بالكلية.

و التحقيق أن جميع الطبائع متجددة الوجود و الهوية و لها أيضا حركة نحو الباري جل ذكره حركة معنوية و توجها غريزيا إليه لأنه الوجهة الكبرى- فإذا بلغت إلى مقام العقل اتصلت بعالم الإلهية و سكنت إذ فنيت عن ذاتها و بقيت ببقاء الله فالأجسام و الجسمانيات كلها طبائع كانت أو نفوسا فإنها متجددة حادثة دائرة- و ما سواها باقية ببقاء الله الواحد القهار و سيتلى عليك ذلك من ذي قبل إن شاء الله تعالى.

السابع هو أن القوة إما أن انتهى إلى زمان يصير انعدامها فيه واجبا لذاته- أو لا يكون كذلك و الأول يوجب انتقال الماهية من الإمكان إلى الامتناع و هو محال- و إذا كان الفاعل و القابل ممكني التأثير و التأثر و الشرائط أيضا ممكنة البقاء أبدا- فكيف يمكن أن يقال إن القوة ممتنعة البقاء أبدا و متى كانت باقية كانت مؤثرة- فإذن القوة التي تفعل أفعالا غير متناهية في المدة غير ممتنعة الوجود.

أقول الوجوب و الإمكان و الامتناع حال الماهية بالقياس إلى مطلق الوجود فماهية القوة الجسمانية يحتمل الوجود و البقاء نظرا إلى نفس تلك الماهية و هذا لا ينافي كون بعض الوجودات ممتنع الدوام نظرا إلى هويته الوجودية لقصورها و تضمنها لشوائب

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۲۴۳

العدم و الدثور و أما ما ذكره بعض العلماء في الجواب من أن القوة الجسمانية إنما يجب انعدامها لا لذاتها بل لما يوجد من القواسر المزعجة لتلك القوة المبطلة لها فإن القوة و إن كانت من حيث هي هي غير واجبة الزوال لكن الأسباب الكلية و مصادمات مسبباتها الجزئية قد يتأدى إلى حيث يصير الممكن واجبا فكذلك هاهنا فليس بشيء- لأن كثيرا من الموجودات يستحيل بقاؤها و إن فرض رفع جميع القواسر عنه كيف و ما من ممكن إلا و يستحيل عليه لذاته ضرب من الوجود

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۲۴۴

المرحلة التاسعة في القدم و الحدوث و ذكر أقسام التقدم و التأخر و فيه فصول

فصل (۱) في بيان حقيقتهما

الحدوث و كذا القدم يقالان على وجهين أحدهما بالقياس و الثاني لا بالقياس فالأول كما يقال في الحدوث إن ما مضى من زمان وجود زيد أقل مما مضى

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۲۴۵

من زمان وجود عمرو و في القدم بعكس ذلك أي ما مضى من زمان وجود شيء أكثر مما مضى من زمان وجود شيء آخر و هما القدم و الحدوث العرفيان و أما الثاني فهو على معنيين أحدهما الحدوث و القدم الزمانيين و ثانيهما الذاتيين فمعنى الحدوث الزماني حصول الشيء بعد أن لم يكن بعدية لا تجامع القبلية أي بعد أن لم يكن في زمان و بهذا التفسير لا يعقل لأصل الزمان حدوث لأن حدوثه لا يعقل و لا يتقرر- إلا إذا استمر زمان قارنه عدمه فيكون الزمان موجودا عند ما فرض معدوما هذا خلف و لذلك قال المعلم الأول للمشائيين من قال بحدوث الزمان فقد قال بقدمه من حيث لا يشعر لأنك ستعلم في مباحث الزمان أن الموصوف بالقبلية و البعدية- إنما يكون نفس الزمان بمعنى أن ذلك من الأوصاف الذاتية لماهية الزمان فضلا عن وجودها بل كل جزء من أجزاء الزمان نفس القبل و القبلية باعتبارين- بالقياس إلى ما سيأتي منه و نفس البعد و البعدية باعتبارين بالقياس إلى ما مضى منه فلا يعتريه حدوث بالقياس إلى العدم و إن كان الحدوث و التجدد عين ذات الزمان و الحركة و الزمان ليس بأمر زائد على الحركة في الوجود بل بحسب الذهن فقط لأنه من العوارض التحليلية لماهية الحركة و معنى القدم الزماني- هو كون الشيء بحيث لا أول لزمان وجوده و الزمان بهذا المعنى ليس

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۲۴۶

بقديم لأن الزمان ليس له زمان آخر و كذا المفارقات عن المادة بالكلية ليس لوجودها زمان لكونها أعلى من الزمان فما قال صاحب المطارحات من أنه لا يخرج شيء من القدم و الحدوث على الاصطلاحات كلها خطأ و ستعلم أن لا قديم بهذا المعنى في الوجود و ثانيهما الغير الزمانيين و يسميان بالحدوث الذاتي و القدم الذاتي- فالحدوث الذاتي هو أن لا يكون وجود الشيء مستندا إلى ذاته بذاته بل إلى غيره- سواء كان ذلك الاستناد مخصوصا بزمان معين أو كان مستمرا في كل الزمان أو مرتفعا عن أفق الزمان و الحركة و هذا هو الحدوث الذاتي

فصل (۲) في إثبات الحدوث الذاتي و المذكور فيه وجهان

الأول أن كل ممكن فإنه لذاته يستحق العدم و من غيره يستحق الوجود

و ما بالذات أقدم مما بالغير فالعدم في حقه أقدم من الوجود تقدما بالذات فيكون محدثا حدوثا ذاتيا.

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۲۴۷

و يرد عليه أنه لا يجوز أن يقال الممكن يستحق العدم من ذاته فإنه لو استحق العدم لذاته لكان ممتنع الوجود لا ممكن الوجود بل الممكن ما لا يصدق عليه أنه من حيث هو هو موجود و لا يصدق عليه أنه من حيث هو هو ليس بموجود و

الفرق بين الاعتبارين ثابت بل كما أن الممكن يستحق الوجود من علته فإنه يستحق العدم أيضا من عدم علته فإذا كان استحقاقه الوجود و العدم كليهما من الغير و لم يكن واحد منهما من مقتضيات الماهية لم يكن لأحدهما تقدم على الآخر فإذن لا يكون لعدمه تقدم ذاتي على وجوده.

و لك أن تقول في الجواب إن المراد من الحجة المذكورة أن الممكن يستحق من ذاته لااستحقاقية الوجود و العدم و هذه اللااستحقاقية وصف عدمي ثابت في ذاته من حيث ذاته سابق على اعتبار الوجود إذا كان المنظور إليه حال الماهية

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج٣، ص ٢٤٨

عند أخذها مجردة عن الوجود و العدم أي مغايرة للوجود.

قال محقق مقاصد الإشارات في شرحه لقول الشيخ كل موجود عن غيره يستحق العدم لو انفرد أو لا يكون له وجود لو انفرد إن الماهية المجردة عن الاعتبارات لا ثبوت لها في الخارج فهي و إن كانت باعتبار العقل لا يخلو من أن تعتبر إما مع وجود الغير أو مع عدمه أو لا تعتبر مع أحدهما لكنها إذا قيست إلى الخارج لم يكن بين القسمين الأخيرين فرق لأنها إن لم تكن مع وجود الغير لم تكن أصلا فإذا انفرادها هو لا كونها- و هذا معنى استحقاق العدم و أما باعتبار العقل فانفرادها يقتضي تجريدها عن الوجود و العدم معا و لفظة لا يكون له وجود في قول الشيخ أو لا يكون له وجود لو انفرد- ليست بمعنى العدول حتى يكون معناه أنه ثبت له أن لا يكون له الوجود بل هي بمعنى السلب فإن الفعل لا يعطف على الاسم انتهى و اعلم أنك بعد الإحاطة بما سبق منا في كيفية اتصاف الماهية بالوجود و تصحيح قاعدة الفرعية هناك بوجه لطيف سهل عليك فهم معنى الحدوث الذاتي و تقدم الماهية على وجوده إذ مناط صحة تقدم الشيء على شيء بضرب من الحصول الثابت للمتقدم حيث لم يكن للمتأخر فالحدوث الذاتي إذا كان عبارة عن تقدم الماهية على وجودها فلا محالة لا بد أن يعتبر للماهية حال وجودي سابق لها على حال

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج٣، ص ٢٤٩

وجودها و كل اعتبار أو حيثية سواء كان وجوديا أو عدميا إذا اعتبر معها كان يلزم من اعتباره معها اعتبار ضرب من الوجود فكيف يقال إنها متقدمة على ثبوتها- ليثبت الحدوث الذاتي هناك لكن بقي شيء واحد هو الذي أشرنا إليه و هو أن للعقل أن يجرد الماهية عن وجودها و عن كافة الوجودات ثم يصفها بوجودها الخاص- فلها تقدم على الوجود مطلقا من حيث التجريد المذكور لكن ذلك التجرد الذاتي- و الانفراد الذاتي لها عن الوجودات كلها ضرب من الوجود المطلق أيضا فيصدق عليه العدم من حيث يصدق عليه الوجود بلا اختلاف حيثية كمثال فعلية القوة في الهيولى فمن جهة كونها معدومة بهذا الاعتبار متأخر عنها مطلق الوجود و من حيث إن لها في هذا الاعتبار لا بهذا الاعتبار وجود فهي متصفة بالتقدم على الوجود بالوجود.

و أما الوجه الثاني

فقد ذكروا أن كل ممكن الوجود فإن ماهيته مغايرة لوجوده و كل ما كان كذلك امتنع أن يكون وجوده من ماهيته و إلا لكانت الماهية موجودة قبل كونها موجودة فإذن لا بد و أن يكون وجوده مستفادا من غيره و كل ما وجوده مستفاد من غيره كان وجوده مسبوقا بغيره بالذات و كل ما كان كذلك كان محدثا بالذات و بهذا يعلم أن القديم بالذات لا ماهية له

و شکوك الإمام الرازي قد علمت اندفاعها لكن هذان الوجهان لا يجريان في نفس الوجودات المجعولة التي هي بذاتها آثار الواجب تعالى و قد أشرنا إلى أن لها ضربا آخر

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۲۵۰

من التأخر فلها ضرب آخر من الحدوث و هو الفقر الذاتي أعني كون الشيء متعلق الذات بجاعله و بعبارة أخرى كون الموجود بما هو موجود متقوما بغيره- و الماهية لا تعلق لها من حيث هي هي بجاعل و ليست هي أيضا بما هي هي موجودة- فلا حدوث لها بهذا المعنى و لا قدم و لا قديم بهذا المعنى أيضا إلا الواجب و لا بأس- بأن يصطلح في القديم و الحادث على هذا المعنى و إن لم يشتهر من القوم

فصل (۳) في أن الحدوث الزماني هل هو كيفية زائدة على وجود الحادث

قال بعض الفضلاء ليس حدوث الحادث هو وجوده الحاصل في الحال و إلا لكان كل موجود حادثا و لا العدم السابق من حيث هو عدم و إلا لكان كل عدم حدوثا بل الحدوث مسبوقية الشيء بالعدم و هي كيفية زائدة على وجوده و عدمه.

ثم قال فإن قيل تلك الكيفية أ هي حادثة أم لا فإن كانت حادثة فحدوثها زائد عليها فيتسلسل و إن لم تكن حادثة وجب أن يكون حدوث الحادث قديما هذا محال- فنقول كما أن الوجود موجود بذاته فالحدوث حادث بذاته.

أقول أول كلام هذا الفاضل يناقض آخره فإن الحدوث إذا كان كيفية زائدة- على وجود الحادث و عدمه لكانت تلك الكيفية ماهية مندرجة تحت مقولة الكيف

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۲۵۱

و يكون لها وجود زائد على ماهيته و إذا زاد وجوده على ماهيته زاد حدوثه أيضا على ماهيته و على وجوده أيضا لأن معنى الحدوث غير معنى الماهية الكيفية- فكيف يكون عينها.

و أيضا الحدوث كما يوجد في الكيف يوجد في سائر المقولات فحدوث الكيف غير حدوث الجوهر و الكم و غيرهما و لا يمكن أن يكون عرض هو هيئة قارة غير مقتضية لنسبة و لا قسمة تعرض لجميع المقولات الحادثة و لا يتغير معناه في المواضع المتخالفة إلا بالإضافة إلى ما أضيف إليه كما هو شأن الأمور النسبية و الوجود و إن كان مختلفا باختلاف الماهيات على الوجه الذي قدمنا لكنه ليس صفة زائدة في الخارج على الماهيات لأنه نفس وجودها.

و أيضا يلزم أن يكون للعدم الحادث كيفية وجودية زائدة عليه عارضة له على اعترافه فالحق في هذا المقام أن يقال مفهوم الحدوث أمر زائد بحسب المفهوم على الوجود و هو عين الوجودات الحادثة التي للأشياء الجزئية الكائنة الفاسدة فإنها بنفس

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۲۵۲

هوياتها الشخصية حادثة و ليس حدوثها مستندا إلى الفاعل بل وجودها بمعنى أن الوجود هو المجعول بالذات لا وصف الحدوث لأن كون الوجود مسبوقا بالعدم صفة ذاتية له و الذاتي ليس معللة فالحدوث كالتشخص المطلق و

الوجود المطلق- مفهوم كلي عام عموم التشكيك يدخل تحته معان هي حدوثات مجهولة الأسامي يعبر عنها بحدوث كذا و حدوث كذا كما علمت في بحث الوجود

فصل (٤) في أن الحدوث ليس علة الحاجة إلى العلة المفيدة بل هو منشأ الحاجة إلى العلة المعدة و العلة المعدة هي علة بالعرض لا بالذات

أما أنه ليس الحدوث إلى العلة بالذات فلأنه لو كان كذلك- لم يكن ماهية المبدعات معلولة و ليس كذلك لأنها لإمكانها و لا ضرورة طرفيها- يحتاج في وجودها إلى مؤثر لا محالة لاستحالة رجحان أحد الطرفين المتساويين من غير مرجح قالت الحكماء الحدوث هو مسبوقية وجود الشيء بالعدم و هي صفة لاحقة لوجود الشيء و وجوده متأخر عن تأثير العلة فيه و تأثير العلة فيه متأخر- عما لأجله احتاج إلى المؤثر فإذن يمتنع أن يكون الحدوث علة للحاجة أو شرطا أو جزأ للعلة و إلا لكان متقدما على نفسه بمراتب و ذلك ممتنع.

أقول و في قولهم إن الحدوث صفة لاحقة للوجود تسامح لما علمت أن الحدوث ليس من الصفات اللاحقة للوجود الحادث و قد مر أيضا أن كل وجود في مرتبة من المراتب كونه في تلك المرتبة من المقومات له لكن هذا لا يقدح في المقصود فالحاصل أن لا شك في احتياج المحدث إلى السبب و ذلك الاحتياج إما لإمكانه أو لحدوثه بوجه لأنا لو قدرنا ارتفاعهما بقي الشيء واجبا قديما و هذا

الحكمة المتعالية فی الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۲۵۳

الشيء لا يكون محتاجا إلى السبب فإذا ثبت أن هذه الحاجة إما للإمكان أو للحدوث- و قد بطل أحدهما و هو الحدوث بقي الآخر و هو كون الإمكان محوجا لا غير- أقول الحق أن منشأ الحاجة إلى السبب لا هذا و لا ذاك بل منشؤها كون وجود الشيء تعلقيا متقوما بغيره مرتبطا إليه و قولهم إن إمكان الماهية من المراتب السابقة على وجودها و إن كان صحيحا إلا أن الوجود متقدم على الماهية تقدم الفعل على القوة و الصورة على المادة إذ ما لم يكن وجود لم يتحقق ماهية أصلا و الوجود أيضا كما مر عين التشخص و الشيء ما لم يتشخص لم يوجد و الإمكان متأخر عن الماهية لكونه صفتها فكيف يكون علة الشيء و هي الإمكان فرضا بعد ذلك الشيء أعني الوجود نفسه و الذي ذكروه من قولهم أمكن فاحتاج فوجد صحيح إذا كان المنظور إليه- هو حال ماهية الشيء عند تجردها عن الوجود بضرب من تعمل العقل و نحن لا ننكر أن يكون إمكان الماهية علة لحاجته إلى المؤثر لما مر أن إمكانها قبل وجودها- أي اتصافها بالوجود لأن هذا الاتصاف أيضا في الذهن و إن كان بحسب الوجود الخارجي كما سبق و أما أن الحدوث منشأ الحاجة إلى العلة بالعرض فلأن كل حادث كما ذكروه يسبقه إمكان الوجود و هذا الإمكان صفة وجودية ليس مجرد اعتبار عقلي فقط بل يتفاوت شدة و ضعفا قربا و بعدا و القريب استعداد

الحكمة المتعالية فی الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۲۵۴

و البعيد قوة فلا يخلو إما أن يكون جوهرا أو عرضا و لا يجوز أن يكون جوهرا يقوم بنفسه و إلا لما اتصف به شيء و لم يكن اتصاف بعض الأشياء بإمكان واحد قائم بذاته أولى من غيره فلا بد لإمكان الحادث من محل فيكون صورة في مادة أو عرضا في موضوع و على أي الوجهين يسبق الحادث بحسب الزمان و يبطل عند وجوده لكن لا يجوز أن يكون

ما يقوم به إمكان الحادث أمرا لا تعلق له بالحادث- فإنه ليس كونه إمكانا لهذا الحادث أولى من أن يكون إمكانا لغيره فحامل قوة الحادث و إمكانه لا بد و أن يكون هو بعينه حامل وجوده أو حامل جزء منه أو حامل ما معه فإمكان الحادث و إن كان في ذاته أمرا وجوديا لكنه من حيث إنه عدم للحادث و قوة عليه لا بد و أن لا يجامع وجوده و فعليته و لذا عد بعض القدماء العدم من جملة الأسباب لوجود الشيء الحادث فكان العلل عند هؤلاء خمسة العدم- و الفاعل و الغاية و المادة و الصورة و التحقيق أنه ليس من العلل الذاتية بل علة

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۲۵۵

بالعرض و إلا لم يبطل عند حصول المعلوم بل المادة الحاملة له هي من الأسباب الذاتية.

و أيضا تقدم عدم الحادث على وجوده تقدم زماني و هذا التقدم بعينه يرجع إلى تقدم أجزاء الزمان بعضها على بعض فللعدم تقدم بالعرض لا بالذات و لعل مبنى قولهم بأن العدم من الأسباب الذاتية لوجود الزمان [الحادث] أن موضوع الحدوث بالحقيقة هو أجزاء الحركة و الزمان و هما من الأمور الضعيفة الوجود- الذي انقضاء كل جزء بل فرد منها يوجب وجود جزء آخر أو فرد آخر منها فعلى هذا صح أن العدم سبب ذاتي لوجود الحادث بوجه

فصل (۵) في ذكر التقدم و التأخر و أقسامهما

إن من أحوال الموجود بما هو موجود التقدم و التأخر و مما يذكر هاهنا- أن من التقدم ما يكون بالمرتبة و منه بالطبع و منه بالشرف و منه بالزمان- و منه بالذات و العلية و هاهنا قسمان آخران سنذكرهما.

أما الذي بالمرتبة

فكلما كان أقرب من المبدإ الموجود أو المفروض فهو مقدم كما يقال إن بغداد قبل كوفة و هذا على ضربين منه ما هو ترتيبه بالطبع و إن لم يكن تقدمه بالطبع و منه ما هو بالاعتبار و الوضع و هو الذي يوجد في الأحياز و الأمكنة فالأول كتقدم الجسم على الحيوان و الحيوان على الإنسان و الثاني كتقدم الصف الذي يلي الإمام على الذي يليه إذا كان المحراب مبدأ و يصح في التقدم بالرتبة أن ينقلب المتقدم متأخرا و المتأخر متقدما مثال ذلك إن جعلت

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۲۵۶

الإنسان أولا فكل ما كان أقرب إليه كان أقدم و على هذا يكون الإنسان أقدم من الجسم بل أقدم من الجوهر و كذا في المثال الأول يتقدم المأموم على الإمام- بالنسبة إلى الأخذ من الباب إلى المحراب و الطبيعي من هذا التقدم يوجد في كل ترتيب في سلاسل بحسب طبائعها لا بحسب الأوضاع كالعلل و المعلولات و الصفات و الموصوفات كالأجناس المترتبة فإنك إذا أخذت من المعلول الأدنى انتهيت في الآخر إلى العلة الأعلى و إذا أخذت في النزول وجدت الأعلى أول و هكذا حكم التعاكس في جنس الأجناس و نوع الأنواع و غير ذلك و على هذه السلاسل- يبتني برهان النهاية عند القوم إذا اجتمعت آحادها.

و أما الذي بالطبع

فكتقدم الواحد على الاثنين و الخطوط على المثلث مما يرتفع برفعه المتأخر و لا يرتفع هو برفع المتأخر و الاعتبار في هذا التقدم هو ما في إمكان الوجود لا في وجوبه.

و أما الذي بالعلية

و هو أن يكون وجود المتقدم علة لوجود المتأخر فكما أنه يتقدم عليه بالوجود فكذلك بالوجوب لأنه سبب للمتأخر.

و أما الذي بالشرف و الفضل فكما يقال إن محمدا ص مقدم على سائر الأنبياء ع.

و أما الذي بالزمان

فهو معروف و لا ينافي هذا كون الجزء المقدم من الزمان- متقدما على جزئه اللاحق بالطبع فإن التقدم الزماني يقتضي أن لا يجامع المتقدم المتأخر بخلاف ما في الطبع حيث لا يأبى اجتماع المتقدم للمتأخر و من ذهب

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۲۵۷

إلى أن أثر الجاعل نفس ماهية الأمر المجعول لا وجوده و كذا المؤثر هو ماهية الجاعل لا وجوده يلزمه أن يثبت قسما آخر من التقدم هو التقدم بالماهية و كذا من جعل ماهية الممكن مقدما على وجوده لا باعتبار نحو من الوجود بل باعتبار نفس الماهية.

و أما التقدمان اللذان أشرنا إليهما فأحدهما هو

التقدم بالحقيقة

كتقدم الوجود على الماهية الموجودة به فإن الوجود هو الأصل عندنا في الموجودية و التحقق و الماهية موجودة به بالعرض و بالقصد الثاني و كذا الحال بين كل شيئين اتصفا بشيء كالحركة أو الوضع أو الكم و كان أحدهما متصفا به بالذات و الآخر بالعرض- فلأحدهما تقدم على الآخر و هذا ضرب آخر من التقدم غير ما بالشرف لأن المتأخر بالشرف و الفضل لا بد و أن يوجد فيه شيء من ذلك الفضل و غير ما بالطبع و العلية أيضا لأن المتأخر في كل منهما يتصف بشيء مما يوصف به المتقدم عليه بخلاف هذا المتأخر و ظاهر أنه غير ما بالزمان و ما بالرتبة.

فإن قلت لا بد أن يكون ملاك التقدم و التأخر في كل قسم من أقسامهما- موجودا في كل واحد من المتقدم و المتأخر فما الذي هو ملاك التقدم فيما ذكرته.

قلت مطلق الثبوت و الكون سواء كان بالحقيقة أو بالمجاز.

و ثانيهما هو التقدم بالحق و التأخر به

و هذا ضرب غامض من أقسام التقدم و التأخر لا يعرفه إلا العارفون الراسخون فإن للحق تعالى عندهم مقامات في الإلهية- كما إن له شئونا ذاتية أيضا لا ينثلم بها أحديته الخاصة و بالجملة وجود كل علة موجبة يتقدم على وجود معلولها الذاتي هذا النحو من التقدم إذ الحكماء عرفوا العلة الفاعلة بما يؤثر في شيء مغاير للفاعل فتقدم ذات الفاعل على ذات المعلول تقدم

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۲۵۸

بالعلية

و أما تقدم الوجود على الوجود

فهو تقدم آخر غير ما بالعلية إذ ليس بينهما تأثير و تأثر و لا فاعلية و لا مفعولية بل حكمها حكم شيء واحد له شئون و

أطوار و له تطور من طور إلى طور و ملاك التقدم في هذا القسم هو الشأن الإلهي- و إذا عرفت معنى التقدم في كل قسم عرفت ما بإزائه من التأخر و عرفت المعية التي بإزائهما بحسب المفهوم

فصل (٦) في كيفية الاشتراك بين هذه الأقسام

قد وقع للناس اختلاف في أن إطلاق التقدم على هذه الأقسام أ يكون بمجرد اللفظ أو بحسب المعنى و هل بالتواطؤ أم بالتشكيك و أكثر المتأخرين أخذوا أنها واقعة على الكل بمعنى واحد متواط لا بالتشكيك.

فقال بعضهم إن ذلك المعنى هو أن المتقدم بما هو متقدم له شيء ليس للمتأخر- و لا شيء للمتأخر إلا و هو ثابت للمتقدم و هذا غير سديد فإن المتقدم بالزمان- الذي بطل وجوده عند وجود المتأخر لا شك أن تقدمه بالزمان ثم الذي للمتأخر

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج٣، ص ٢٥٩

من الزمان ليس بموجود للمتقدم و لا كان موجودا له كما أن ما للمتقدم من الزمان ما وجد للمتأخر أصلا بل كل جزء من أجزاء الزمان مختص بهوية لا توجد في غيره ثم قوله كليا على الإطلاق و لا يوجد شيء للمتأخر إلا و قد وجد للمتقدم ليس بمستقيم فقد يوجد كثير من المعاني للمتأخر و لا يوجد مثلها للمتقدم- كالإمكان و الجوهرية و غيرهما في المبدعات المتأخرة عن المبدع الأول فكان ينبغي أن يقيد بما فيه التقدم و هو مع ذلك منقوض بما مر من حال أجزاء الزمان و غيره.

و قال بعض آخر إن جميع أصناف السبق اشتركت في أنه يوجد للمتقدم الأمر الذي به المتقدم أولى من المتأخر و هذا ليس بصحيح فإن المتقدم بالزمان ليس شيء فيه أولى به من المتأخر مما يقع باعتباره التقدم الزماني أما بالنسبة إلى زمان

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج٣، ص ٢٦٠

ما فليس أحدهما أولى منه إلى الآخر و أما الزمان الخاص فقد اختلفا فيه فليس موجودا لكليهما حتى يقع الأولوية و لا يمكن أن يقال إن هذه الأولوية بحسب التقدم فإن المطلوب معنى التقدم ثم إذا فرض اثنان متقدم و متأخر بالزمان لم يجز أن يحكم بأن السابقية بأحدهما أولى فإن الأول بالنسبة إلى الثاني- متقدم من جميع الوجوه و الثاني بالنسبة إليه متأخر من جميع الوجوه و ليس معهما ثالث إذا قيل أحدهما متقدم و الآخر متأخر إذ في هذا النظر ليس المتقدم إلا أحدهما و أما إذا اعتبر كلاهما متقدمين بالقياس إلى ثالث ففي ذلك النظر و إن كان أحدهما أولى بالتقدم من الآخر لكن كلاهما متقدمان لا أن أحدهما متقدم و الآخر متأخر على أن في كل من التفسيرين قد أخذ مطلق التقدم الذي قد خفي معناه المشترك بين أقسامه في تعريف معناه.

و ذهب بعض الناس إلى أن وقوعه على الأقسام بالاشتراك اللفظي.

و الظاهر من كلام الشيخ في الشفاء أنه يقع على الكل بمعنى واحد على سبيل التشكيك و مع ذلك لا يخلو من أن يقع على البعض بالاشتراك النقلي أو التجوز و على بعض آخر بالمعنى الواحد فإنه ذكر فيه أن المشهور عند الجمهور

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج٣، ص ٢٦١

هو المتقدم و المتأخر في المكان و الزمان ثم نقل اسم القبل من ذلك إلى كل ما هو أقرب من مبدإ محدود و قد يكون هذا الرتبي في أمور بالطبع و قد يكون في أمور لا بالطبع بل إما بصناعة و إما ببخت و اتفاق كيف كان ثم نقل إلى أشياء أخر- فجعل الفائق و الفاضل و السابق أيضا و لو في غير الفضل متقدما فجعل نفس المعنى كالمبدإ المحدود فما كان له منه ما ليس للآخر و أما الآخر فليس له إلا ما لذلك الأول فإنه جعل مقدما و من هذا القبيل ما جعل المخدوم و الرئيس قبل فإن الاختيار يقع للرئيس و ليس للمرءوس و إنما يقع للمرءوس حين وقع للرئيس فيتحرك باختيار الرئيس ثم نقلوا ذلك إلى ما يكون هذا الاعتبار له بالقياس إلى الوجود- مثل الواحد فإنه ليس من شرط وجوده أن يكون الكثرة موجودة و من شرط وجود الكثرة أن يكون الواحد موجودا و ليس في هذا أن الواحد يفيد الوجود للكثرة أو لا يفيد بل إنما يحتاج إليه حتى يفاد للكثرة وجود بالتركيب منه ثم نقل بعد ذلك إلى حصول الوجود من جهة أخرى فإنه إذا كان شيئان و ليس وجود أحدهما من الآخر- بل وجوده من نفسه أو من شيء ثالث لكن وجود الثاني من هذا الأول فله من الأول وجوب الوجود الذي ليس لذاته من ذاته بل له من ذاته الإمكان فإن الأول يكون متقدما بالوجوب على هذا الثاني كحركة اليد بالنسبة إلى حركة المفتاح.

و قال صاحب الإشراق في المطارحات الحق أنه يقع على البعض بمعنى واحد- و بالنسبة إلى بعض آخر بالاشتراك أو التجوز أما الحقيقي فهو ما بالذات و ما بالطبع و كلاهما اشتركا في تقدم ذات الشيء على ذات الآخر فإن العلة سواء كانت تامة أو ناقصة يجب أن يتقدم ذاتها و وجودها على المعلول فلفظ التقدم عليهما بمعنى واحد و أما التقدم بالزمان فهو و إن كان من حيث العرف أشهر إلا أن التقدم و التأخر اللذين بين الشخصين إنما هما بالقصد الأول بين زمانيهما قال و نحن في هذا الكتاب خاصة قد بينا أن تقدم الزمان على الزمان إنما هو بالطبع لا غير إذ الزمان لا يتقدم على الزمان بالزمان إذ لا زمان للزمان فأما بين الزمانين فيرجع إلى التقدم بالطبع و أما بين الشخصين فمجازي و أما الرتبي الوضعي و إن كان

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۲۶۲

ينسب إلى المكان فهو متعلق بالزمان أيضا و للزمان مدخل فيه فإن همدان قبل بغداد لا بذاتهما و لا باعتبار الحيزية و المكان بل بالنسبة إلى القاصد من خراسان إلى الحجاز فإنه يصل أولا إلى همدان أي زمان وصوله إليه قبل زمان وصوله إلى بغداد ثم الرتبي الطبيعي يوجد فيه أحد طرفي السلسلة مقدما لا في ذاته بل بأخذ الآخذ فإذا ابتدأ من الأدنى يصير الأعلى متأخرا و ظاهر أن هذا الابتداء ليس مكانيا بل إنما هو بحسب شروع زماني فللزمان مدخل بحسب أخذ الآخذ- أدنى من مبدإ زماني في هذا التقدم فحاصله يرجع أيضا إلى الزمان و حاصل ما بالزمان رجع أيضا إلى الطبع كما مر و أما بالشرف فهو إما فيه تجوز أو اشتراك أما التجوز فباعتبار أن صاحب الفضيلة ربما يقدم في المجالس أو في الشروع في الأمور و يرجع حاصلة إما إلى المكان أو إلى الزمان و المكان أيضا يرجع إلى الزمان و يرجع في الأخير إلى ما علمت و إن لم يكن كذا فيكون الوقوع على ما بالشرف و على

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۲۶۳

غيره باشتراك الاسم و أخطأ من قال إن لفظ التقدم على الأقسام المذكورة بالاشتراك لما سبق و إذا تبين لك ما ذكرناه

تعلم أن لا تقدم بالحقيقة غير التقدم بالعلية سواء كان بالطبع أو بالذات انتهى

أقول فيما ذكره موضع أنظار

الأول أن حكمه بأن التقدم و التأخر بين أجزاء الزمان ليس إلا بالطبع غير صحيح

لما علمت أن مقتضى هذا التقدم أن

الحكمة المتعالية فی الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۲۶۴

لا يجامع المتقدم به المتأخر بخلاف ما بالطبع فإنه لا يقتضي عدم الاجتماع فصح جعله بذلك الاعتبار قسما آخر إذ هما متغايران غاية الأمر أن يجتمع في بعض أفراد المتقدم قسمان من التقدم باعتبارين كالحال في العلة المعدة فإنها من حيث لا يجامع المعلول متقدم عليه بالزمان و حيث إنها يحتاج إليها المعلول متقدم عليه بالطبع- على أن لأحد أن يناقش في أن للزمان السابق تقدما بالطبع على اللاحق و إن كان ترتبه بالطبع و بين المعنيين فرق.

الثاني أن قوله إذ الزمان لا يتقدم على الزمان بالزمان إذ لا زمان للزمان غير موجه

لأن الزمان بنفسه من الأمور المتجددة بذاتها لا بسبب أمر عارض

الحكمة المتعالية فی الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۲۶۵

له و غيره يحتاج إلى زمان في ذلك التقدم كما أن الوجود بنفسه موجود لا بوجود آخر و الماهية به موجودة و لهذا نظائر و أمثله كثيرة كالمقدارية في المقدار و الكثرة في العدد و الأبيضية في البياض.

الثالث أن حكمه بأن معنى التقدم في الذي بالطبع و في الذي بالعلية واحد غير سديد

و إن وجد بينهما جهة واحدة كما يوجد بين جميع الأقسام عند بعض إذ الفرق متحقق بينهما كما بين الكل فالمعنى الذي فيه التفاوت بالتقدم و التأخر في كل واحد من الأقسام مختلف ففي التقدم بالطبع المعنى الذي باعتباره يحصل التفاوت- و هو ملاك التقدم هو نفس الوجود فإن الواحد من حيث إنه يمكن وجوده بدون الكثير و الكثير لا يمكن وجوده إلا و قد صار الواحد موجودا أولا مقدم على الكثير- فأصل الوجود مطلقا هو المعنى الذي حصل فيه التفاوت بين الواحد و الكثير و الجزء و الكل مثلا حيث إن كثيرا ما يوجد الواحد و لا يوجد الكثير و لا يوجد الكثير إلا و للواحد وجود و كذا الجزء و الكل لست أقول من حيث وصف الجزئية و الكلية فإنهما متفقان في نيل الوجود من جهة الإضافة و لذلك قال الشيخ و قد حد بأنه هو الذي لا يرجع بالتكافؤ في الوجود و أما في التقدم بالعلية- فهو الوجود باعتبار وجوبه و فعليته لا باعتبار أصله فإن العلة لا تنفك عن المعلول- فالتفاوت هناك في الوجوب فإن أحدهما يجب حيث لا يجب الآخر و الآخر لا يجب إلا حيث يكون الأول قد وجب فوجوب الثاني من وجوب الأول و في الأول التفاوت- كان في الوجود فيكون نحوا آخر من التقدم إلا أنه يجمعهما و يجمع البعد معنى واحد يسمى بالتقدم الذاتي و هو التفاوت في الوجود في الجملة سواء كان في أصله أو في تأكده و من زعم الجاعلية و المجعولية بين الماهيات فيوجد عنده ضرب آخر من التقدم و هو ما بالماهية و ملاكه تجوهر الماهية مع قطع النظر عن الوجود فماهية الجاعل تجوهرت حيث لم يتجوهر ماهية المجعول و ما تجوهرت هذه إلا و تلك متجوهرة فله أن يجمع الثلاثة مع اختلاف في معنى واحد هو التقدم الذاتي و هو

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۲۶۶

التفاوت في الوجود بوجه أشمل و أعم من أصل الوجود و من عارضه و معروضه و الحاصل أن ملاك التقدم أي الأمر الذي فيه التفاوت بينهما إذا اختلف كان أنحاء التقدم بسببه مختلفة لأن التقدم و التأخر من الأمور النسبية الانتزاعية و اختلافها تابع لاختلاف ما أسندت إليه.

الرابع أن إرجاعه التقدم بالشرف إلى التجوز أو الاشتراك غير صحيح

لما علمت أن ملاك التقدم بسبب أمر فيه تفاوت و مناط تخالف أقسام التقدم باختلاف ما يقع فيه التفاوت و هما موجودان في هذا القسم لأن ما به الفضل هاهنا أمر فيه تفاوت بالكمال و النقص كالبياض و العلم و الرئاسة و الرذيلة و الخير و الشر و نظائرها- مما يقبل الزيادة و النقصان فالأشد بياضا له تقدم على الأضعف بياضا في كونه أبيض- و الأكثر رذيلة له تقدم على الأقل رذيلة في باب الرذيلة و ملاك هذا التقدم و التأخر- شيء غير الوجود و الوجوب و الزمان و المكان و الترتيب فعدهما قسما آخر من التقدم و التأخر في غاية الاستحسان

فصل (۷) في دعوى أن إطلاق التقدم على أقسامه بالتشكيك و التفاوت

و اعلم أن إثبات مطلق التشكيك في معنى التقدم و التأخر بالقياس إلى أقسامهما مطلقا أمر ضروري معلوم و أما أن ذلك يوجد في كل قسم بالقياس إلى كل قسم سواء فلا يخلو إثباته من صعوبة و لهذا لم يتعرضوا له و ليس أيضا من المهمات

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۲۶۷

كثيرا و الذي ذكروا هو أن التقدم بالعلية قبل التقدم بالطبع و التقدم بالطبع قبل أصناف التقدمات الأخرى ثم المتقدم بالزمان و بعده بالمكان.

و قال بهمنيار في التحصيل جميع أصناف التقدم خلا ما يختص بالطبع و العلية ليس بتقدم حقيقي إذ التقدم بالزمان أمر في الوهم و الفرض كما عرفته و أما التقدم الحقيقي فهو ما يكون التقدم ذاتيا و ذلك فيما يكون بالطبع أو بالذات انتهى‌و ليس معنى هذا القول أن هذا التقدم ليس قسما مخالفا لما بالطبع كما ظنه صاحب المطارحات بل معناه أن الزمان أمر واحد في الخارج ليس له أجزاء إلا بحسب القسمة الوهمية و ما لا ينقسم لا يكون لأجزائه تقدم و تأخر فالتقدم فيه ليس بحقيقي بمعنى أنه ليس بموجود في الخارج لا أنه ليس قسما آخر من التقدم و هكذا الحال في كون تقدم أجزاء الزمان بعضها على بعض بالطبع فإنه أيضا غير متحقق إلا في الوهم و الحق أن التفاوت بين الأجزاء الزمانية للهوية المتجددة المتقضية أمر خارجي مع قطع النظر عن وهم متوهم و فرض فارض بمعنى أن ما في الخارج- بحيث للعقل أن يحكم بالتقدم و التأخر بين أجزائها المقدارية الموجودة لا بالفعل بوصف الجزئية بل بالقوة القريبة منه كما في سائر الاتصافات التي تكون في الذهن- بحسب الخارج كزوجية الأربعة و فوقية السماء و هذا لا ينافي أيضا كون الأجزاء

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۲۶۸

متشابهة الحقيقة لأن ما به التشابه و التماثل فيها عين ما به التفاوت و التباين كما في أصل الوجود.

و بهذا يندفع ما قيل إن التقدم و التأخر متضايفان و المتضايفان يجب أن يحصلا معا في الوجود فكيف يتحقق هذا التقدم و التأخر بين أجزاء الزمان.

و ذلك لأنا نقول هذا النحو من الهوية المتجددة يوجد المتقدم منه و المتأخر معا في هذا الوجود لاتصاله فيكون جمعيته عين الافتراق و تقدمه عين الحضور و ذلك لضعف هذا الوجود و نقص وحدته

فصل (۸) في أقسام المعية

و اعلم أن أقسام المعية بإزاء أقسام التقدم و التأخر بحسب المفهوم و المعنى لا بحسب الوجود لأن تقابل المعية لهما ليس تقابل التضايف حتى يلزم أن يوجد حيث يوجدان بل تقابله تقابل العدم و القنية إذ ليس كل شيئين ليس بينهما تقدم و تأخر زمانيين لا بد أن يكونا معا في زمان و لا كل ما لا يوجد بينهما تقدم

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۲۶۹

و تأخر بالطبع لا بد و أن يكونا معا في الطبع فإن المفارقات بالكلية لا يوجد بينهما تقدم و تأخر بالزمان و لا معية أيضا بينها بحسب الزمان و كذا نسبة المفارق بالكلية إلى زيد مثلا ليست بتقدم زماني و تأخر و لا أيضا بالمعية في الزمان فاللذان هما معا في الزمان يجب أن يكونا زمانيين كما أن اللذين هما في الوضع و المكان هما مكانيان فما ليس وجوده في زمان لا يوصف بشيء من التقدم و التأخر الزمانيين و لا أيضا بالمعية الزمانية و كذا المعية الذاتية بين الشيئين لا بد و أن يكونا معلولي علة واحدة فاللذان لا علاقة بينهما من جهة استنادهما بالذات إلى علة واحدة و لا من جهة استناد أحدهما بالذات إلى الآخر فلا معية بينهما و لا تقدم و لا تأخر و اللذان هما معا بالطبع قد يكونان متضايفين و المتضايفان من حيث تضايفهما لا بد و أن يستندا أيضا إلى علة واحدة كما حقق في موضعه فالمعان بالطبع إما أن يكونا صادرين عن علة واحدة أو هما نوعان تحت جنس واحد و نحوهما و هما قد يكونان متلازمين في تكافؤ الوجود كالأخوين و قد يكونون غير ذلك كالأنواع تحت جنس واحد لأنهما معا في الطبع إذ لا تقدم و لا تأخر في طباعهما و قد يكونان معا في الرتبة أيضا إذا اشتركا في التأخر بالطبع عن الجنس و قد لا يكون و

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۲۷۰

يصح أن يكون شيئان هما معا في الزمان من جميع الوجوه و لا يمكن أن يكونا معا في المكان من جميع الوجوه بل من الأجسام ما يكون معا من وجه واحد كشخصان إذا كانا معا في تساوي نسبتهما إلى من يأتي من خلف أو قدام فبالضرورة اختلف حالهما بالنسبة إلى ما يأتي من اليمين و اليسار و لا يتصور المعية المكانية من كل وجه بين شيئين إلا مع تقدم أحدهما على الآخر بالزمان و ربما يمتنع المعية المكانية بين جسمين كالكليات من البسائط فلا يتصور المعية فيها.

و اعلم أن العلة يجب أن تكون مع المعلول من حيث هما متضايفان و ليست هذه المعية بضارة للتقدم و التأخر بين ذاتيهما و ليسا إذا كانا من حيث هما متضايفان موجودان معا يجب أن يكون وجود ذاتيهما معا إذ الإضافة لازمة للعلة و المعلول من حيث هما علة و معلول و يتقدم العلة بهذا التقدم.

و اعلم أن علة الشيء لا يصح أن توجد إلا و يوجد معه المعلول لست أقول من جهة كونهما متضايفين بل لا بد أن يكون

وجوداهما معا و ذلك لأن شرط كون العلة علة إن كان ذاتها فما دامت موجودة تكون علة و يكون المعلول موجودا و إن كان لها شرط زائد على ذاته فعلية ذاته بالإمكان و القوة و ما دامت الذات على تلك الجهة لم يجب أن يصدر عنها معلول فيكون الذات مع اقتران شيء آخر علة فالعلة بالحقيقة هي ذلك المجموع من الذات و الأمر الزائد سواء كان إرادة أو شهوة أو مباينا منتظرا فإذا تحقق ذلك الأمر و صار بحيث يصح أن يصدر عنه المعلول من غير نقصان شرط وجب عنه وجود المعلول فهما معا في الزمان أو الدهر أو غير ذلك- و ليسا معا في حصول الهوية الوجودية لأن وجود المعلول متقوم بوجود العلة و

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج‏۳، ص ۲۷۱

ليس وجود العلة متقوما بوجود المعلول و يجب مما ذكر أن يكون رفع العلة يوجب رفع المعلول و إذا رفع المعلول لا يجب رفع العلة بل يكون العلة قد ارتفعت حتى يرتفع المعلول فرفع العلة و إثباتها سبب رفع المعلول و إثباته و رفع المعلول و إثباته دليل على رفع العلة و إثباتها و المعلول وجوده مع العلة و بالعلة و أما العلة فوجودها مع المعلول

فصل (۹) في تحقيق الحدوث الذاتي

هذا الحدوث إن كان صفة للوجود فمعناه كون الوجود متقوما بغيره

بهويته و ذاته لا من جهة أخرى فيكون ذاته بذاته بحيث إذا قطع النظر عن وجود مقومه و جاعله كان لا شيئا محضا فهو لا محالة فأقر الذات بما هي ذات متعلق الهوية بشيء مأخوذ في هويته و لا يؤخذ هويته في ذلك الشيء لغناء ذلك الشيء عنه و فقره إليه- فهو وجود بعد وجود هذا النحو من البعدية و إن كانا معا في الزمان أو الدهر و إن كان صفة للماهية فمعناه ليس كون تلك الماهية متعلقة بغيرها مع قطع النظر عن عارض الوجود إذ لا تعلق و لا تقدم و لا تأخر بين المعاني و الماهيات معراة عن الوجود و لا أنها من حيث هي هي تستدعي ارتباطها بشيء آخر و إنما حدوثها بعد العدم عبارة عن كونها بحيث إذا اعتبرت ذاتها من حيث هي هي فليست هي بموجودة ليسية بسيطة لا أنها يثبت لها في تلك المرتبة هذه الليسية و السلب البسيط لشيء عن شيء لا يستدعي ثبوت المثبت له فالوجود و العدم كلاهما مسلوبان عن الماهية في تلك المرتبة أعني من حيث أخذها كذلك سلبا بسيطا و كذا كل مفهوم مسلوب عنها إلا مفهوم نفسها فالسلوب البسيطة كلها صادقة إلا سلب نفسها و الإثباتات كلها كاذبة إلا إثبات نفسها إذ الماهية من حيث هي هي ليست إلا هي و ليس في ذلك استيجاب كذب النقيضين و ذلك لما قيل إن نقيض وجود شيء في تلك المرتبة سلب

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج‏۳، ص ۲۷۲

ذلك الوجود فيها أي سلب الوجود الكائن في تلك المرتبة بأن يكون القيد للوجود المسلوب لا لسلبه فهذا السلب هو سلب المقيد لا السلب المقيد و بين المعنيين فرق كما لا يخفى و مع ذلك لا يلزم خلو الواقع عن النقيضين لأن الأمر الواقعي هو وجود الأشياء حيث بينا أنه الموجود و أنه الحقيقة و المجعول و الكائن لا الماهية إلا بالقصد الثاني أي بالعرض فهي خالية عن كل شيء و عن نقيضه أيضا فإذن ما بالذات له تقدم على ما بالغير فكل ممكن أيس بعد ليس إذ للماهية أن يكون ليست بالمعنى المذكور و لها عن علتها أيست فالليس البسيط حالها في حد جوهرها و الأيس بالفعل حالها من جهة الوجود و جاعل الوجود فحالها في ذاتها متقدم على حالها بحسب استنادها إلى الغير فهو لا محالة سابق

عليه ما دامت الذات فهذه المسبوقية هي الحدوث الذاتي لها- و سيأتي بيان أن هذه السابقية و المسبوقية ليست قسما آخر من أقسام التقدم كما ظنه بعض الأعلام بل يرجع إلى التقدم بالطبع.

و ذكر العلامة الدواني في توجيه قول الشيخ كل معلول أيس بعد ليس- جوابا عما يرد عليه من أن المعلول ليس له في نفسه أن يكون معدوما كما ليس له في نفسه أن يكون موجودا ضرورة احتياجه في كلا الطرفين إلى العلة كلاما بهذه العبارة و هو أن وجود المعلول لما كان متأخرا عن وجود العلة فلا يكون له في مرتبة وجود العلة إلا العدم و إلا لم يكن متأخرا عنها و يرد عليه مثل ما مر فإن تخلف وجوده عن وجود العلة إنما يقتضي أن لا يكون له في مرتبة وجود العلة الوجود لا أن يكون له في تلك المرتبة العدم.

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج٣، ص ٢٧٣

أقول التوجيه المذكور فاسد لا لما أورده عليه بل لأن وجود المعلول لما كان ناشئا عن وجود العلة و هي جهة فعليته و تحصله و مبدإ قوامه فكيف يصح القول بأنه لا يكون للمعلول في تلك المرتبة إلا العدم حتى يكون مرتبة وجود العلة مصداق فقدان المعلول بل الحق أن وجود العلة كمال وجود المعلول و تأكده و تمامه و جهة وجوبه و فعليته نعم كل ما يتعلق بالمعلول من النقيصة و القصور و الإمكان لا يتحقق في العلة و على هذا يحمل كلام الشيخ كما يدل عليه قوله له في نفسه أن يكون ليس و له عن علته أن يكون أيس و قوله كل ممكن زوج تركيبي إذ علم أن جهة الوجود و الفعلية إنما جاءت إليه من قبل العلة و جهة العدم و الإمكان له من ذاته و هذه الجهة مسلوبة عن علته.

ثم قال فإن قلت إذا لم يكن له في تلك المرتبة الوجود كان له فيها العدم و إلا لزم الواسطة و أيضا لا معنى للعدم إلا سلب الوجود فإذا ثبت أن ليس له الوجود في تلك المرتبة يثبت أنه معدوم فيها.

قلت نقيض وجوده في تلك المرتبة سلب وجوده فيها على طريق نفي المقيد- لا سلب وجوده المتصف ذلك السلب بكونه في تلك المرتبة أعني النفي المقيد فلا يلزم من انتفاء الأول تحقق الثاني لجواز أن لا يكون اتصافه بالوجود و لا اتصافه بالعدم في تلك المرتبة كما في الأمور التي ليست بينها علاقة العلية و المعلولية فإنه ليس وجود بعضها و لا عدمه متأخرا عن وجود الآخر و لا متقدما عليه.

أقول إذا لم يكن الوجود ثابتا للماهية في تلك المرتبة كان الوجود مسلوبا

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج٣، ص ٢٧٤

عنها في تلك المرتبة فصدقت السالبة البسيطة كما مر لعدم استدعائه ثبوت الموضوع- و لا يلزم من ذلك ثبوت السلب الذي في قوة إيجاب سلب المحمول لاستدعاء اعتباره وجود الموضوع و كما أن عقود السوالب في الموضوعات المعدومة كلها صادقة و إيجاباتها كلها كاذبة فهكذا في الماهية إذا اعتبرت مجردة عن الوجود و العدم يصدق السوالب البسيطة و يكذب الإيجابات كلها فلا يلزم من ذلك كذب النقيضين و ارتفاعهما- و أما الأشياء التي ليست بينها علاقة العلية أو المعلولية فكل منها لو أمكن يوجد بوجود الآخر كان له مثل هذا التقدم عليه و هو التقدم بالطبع لا محالة و هكذا حال الماهية بالقياس إلى وجودها فلها تعلق بالوجود من حيث إن لها أن تتصف به أخيرا فإن لم تتصف بالوجود أولا و اتصفت به أخيرا فلها ضرب من التقدم على وجوده بقي الكلام في أن عدم حصول شيء في مرتبة شيء لا يكفي

في كون ذلك الآخر متقدما عليه إذا لم يكن للآخر ثبوت في تلك المرتبة و الماهية لا ثبوت لها قبل الوجود فكيف يحكم بتقدمها على الوجود.

لكنا نجيب عن هذا بأن تجريد الماهية عن وجودها بل عن كافة الوجودات بحسب الاعتبار العقلي ضرب من الوجود لها في نفس الأمر فلها بحسب هذا الاعتبار تقدم على وجودها الذي لها لا بحسب هذا الاعتبار إذ الاعتبار المذكور بعينه اعتباران تجريد و خلط لسنا نقول إن هذا التجريد ثابث لها في تلك المرتبة بل إن هذا التجريد ضرب من الثبوت لها لأن معناه كون الماهية بحيث يسلب عنها كل وجود في تلك المرتبة و كونها بحيث يسلب عنها كل وجود في تلك المرتبة ضرب من الكون و الوجود

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۲۷۵

كما أن كونها هي هي لا غير و كونها ليست بموجودة و لا معدومة ضرب من التقرر- و السبب فيما ذكرناه أن الوجود أصل كل شيء و ما لم يكن وجود لم يكن ماهية أصلا فإذا أفاد الفاعل وجودا فلذلك الوجود معنى و ماهية فللعقل أن ينظر إليها- و يعتبرها مجردة عن وجودها لكونه عرضيا لها و كل ما هو عرضي لشيء فللمعروض من حيث هو معروض مرتبة سابقة على وجود عارضة و على الوجود العارض فللعقل أن يحلل الموجود إلى ماهية و وجود و إن لم يكن في الخارج إلا شيء واحد- فإذا حلل الموجود إلى شيئين فكل منهما غير صاحبه و لكن من شأنه أن يتلبس بصاحبه- فهذا ضرب من التقدم للماهية إذا كان المنظور إليه حالها لكن الوجود في الواقع متقدم على الماهية ضربا آخر من التقدم و هو التقدم بالحقيقة كما مر.

ثم قال و قد تلخص عن هذا البحث أن الممكن ليس له في المرتبة السابقة- إلا إمكان الوجود و العدم فله في هذه المرتبة العدم بحسب الإمكان فإذا اكتفى في الحدوث الذاتي بهذا المعنى تم و إلا فلا.

أقول و العجب أنه قد اعترف بأن له في تلك المرتبة إمكانهما و الإمكان أمر سلبي إذ معناه سلب ضرورتي الوجود و العدم فقد اعترف بثبوت هذا السلب للماهية في ذاتها و هذا لا محالة يستدعي ضربا من الثبوت فثبت هاهنا جميع ما يعتبر في التقدم من غير اكتفاء ببعضها لأن ذلك أمران وجود المتقدم في مقام و عدم المتأخر فيه فالماهية لها ثبوت في تلك المرتبة و لوجودها عدم فيها كيف و الماهية من حيث هي هي لا ينفك عنها ذاتها و ذاتياتها فلها و لذاتياتها ثبوت لها فلها ضرب من الثبوت من حيث ذاتها و إن كان ثبوتا تابعا للوجود في الواقع كما علمت.

عقدة و حل-

ثم أورد هاهنا إشكالا و هو أنه لو تقدم عدم الماهية على وجودها كما ادعيتموه لكان متقدما بالطبع عليه إذ التقدم الذاتي منحصر عندهم في ما بالعلية و ما بالطبع و لا مجال للعلية هاهنا فيلزم أن لا يتحقق

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۲۷۶

العلة البسيطة و هو خلاف مذهبهم قالوا و يمكن الجواب عن ذلك بأن المراد بالعلة ما يحتاج إليه المعلول في وجوده فنفس الاحتياج و ما هو سابق عليه كالإمكان و الاعتبارات اللازمة له خارجة عنها لأنها غير منظور إليها في هذا النظر بل هي مفروغ عنها عند هذا النظر و لذلك صرحوا بعدم دخول الإمكان الذاتي في العلة.

أقول هذا الجواب ركيك جدا فإن أجزاء الماهية كالجنس و الفصل بل كالمادة و الصورة و إن كانت مفروغا عنها عند احتياج المعلول إلى السبب لكنها مع ذلك معدودة من جملة أسباب وجود الماهية فكذلك الحال في المراتب السابقة على وجود الماهية و لذلك يصح أن يقال أمكنت فاحتاجت فوجدت و تخلل كلمة الفاء يشعر بالعلية و صرحوا أيضا بأن الإمكان علة لحاجة الممكن إلى السبب كما أن القوة الانفعالية علة لقبول القابل الوجود و الفعلية فيلزم هاهنا التركيب في العلة بلا ريب- فالحق الحري بالتحقيق هاهنا هو أن يقال إن صدور الوجود في نفسه عن العلة

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۲۷۷

شيء و صيرورة الماهية موجودة شيء و قد مر أن الأصل في الموجودية هو الوجود و الماهية بسببه تكون موجودة فصدور الوجود عن الجاعل في نفسه لا يحتاج إلى ماهية- و لا إلى إمكان أو حاجة زائدة بل الذي يتعلق به هويته هو ذات الفاعل فقط لا بشيء آخر فعلى هذا يمكن أن يكون لبعض الموجودات علة بسيطة هي نفس وجود فاعله- من غير شرط من مادة أو صورة أو ماهية أو قوة أو إمكان و أما جعل الماهية موجودة- فلا بد من تركيب في علة هذه المجعولية لأن الوجود المجعول إليه حال للماهية- و لا محالة حال الشيء بالفعل متأخر عن ذاته و عن إمكانه و قوة قبوله لذلك الحال- فلم يوجد هناك علة بسيطة بل علته التامة مركبة من ذات الفاعل و ماهية المقبول و قوته للقبول لا أقل من هذه الثلاثة.

على أن هذه القوة الإمكانية يتصور أيضا لها قرب و بعد و ذلك لأن إمكان الماهية إذا أخذت لذاتها من غير اعتبار نسبتها إلى العلة فهي قوة بعيدة و إذا اعتبرت نسبتها إلى علتها فهي قوة قريبة من الفعل إذ الفعل هو موجوديتها أعني تقييدها بالوجود كالهيولى التي تصورت بالصورة و صارت معها شيئا واحدا

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۲۷۸

المرحلة العاشرة في العقل و المعقول

إن من عوارض الموجود بما هو موجود من غير أن يحتاج إلى أن يصير نوعا- متخصص الاستعداد طبيعيا أو تعليميا هو كونه عالما أو علما أو معلوما فالبحث عن العلم و أطرافه و أحواله حري بأن يذكر في الفلسفة الأولى التي يبحث فيها عن الأحوال الكلية العارضة للموجود بما هو موجود و الكلام فيه يتعلق بأطراف ثلاثة

الطرف الأول في ماهية العلم و عوارضه الذاتية و فيه فصول

فصل (۱) في تحديد العلم

يشبه أن يكون العلم من الحقائق التي إنيتها عين ماهيتها و مثل تلك الحقائق لا يمكن تحديدها إذ الحدود مركبة من أجناس و فصول و هي أمور كلية و كل وجود متشخص بذاته و تعريفه بالرسم التام أيضا ممتنع كيف و لا شيء أعرف من العلم- لأنه حالة وجدانية نفسانية يجدها الحي العليم من ذاته ابتداء من غير لبس و لا اشتباه و ما هذا شأنه يتعذر أن يعرف بما هو أجلى و أظهر و لأن كل شيء يظهر عند العقل بالعلم به فكيف يظهر العلم بشيء غير العلم نعم قد يحتاج بعض الأمور الجلية إلى تنبيهات و توضيحات يتنبه بها الإنسان و يلتفت إلى ما يذهل عنه و يلخص معناه و يزيده كشفا و وضوحا كما في الوجود الذي هو أعرف الأشياء و أما ما استدل

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۲۷۹

به بعض الفضلاء على كون العلم غنيا عن التعريف بأن كل من عرف شيئا أمكنه أن يعرف كونه عارفا بذلك الشيء من غير برهان و نظر و العلم بكونه عالما عبارة عن العلم باتصاف ذاته بالعلم و العلم باتصاف أمر بأمر يستدعي العلم بكل واحد من الأمرين أعني الموصوف و الصفة فلو كان العلم بحقيقة العلم مكتسبا لاستحال أن نعلم كوننا عالمين بشيء إلا بنظر و استدلال و ليس كذلك فثبت أن العلم بحقيقة العلم غني عن الكسب فهو منظور فيه فإن ما ذكره لا يفيد إلا كون العلم معلوما لكل أحد بوجه من الوجوه لا بوجه يمتاز به عما عداه فإن العلم بثبوت شيء لشيء- لا يستدعي إلا تصوره بوجه ما لا غير كما بين في علم المنطق عند ما ذكر أن التصديق يحتاج إلى تصور المحكوم عليه و به و النسبة كيف و كل واحد من الإنسان- يعرف أن له سمعا و بصرا و يدا و رجلا و رأسا و الأكثرون لم يعرفوا حقائق هذه الأمور لا بكنهها و لا برسومها

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۲۸۰

فصل (۳) في أن العلم بالأشياء الغائبة وجوداتها عنا لا بد فيه من تمثل صورها عندنا

قد مر في مباحث الوجود أن للأشياء سيما المعدومات بل الممتنعات صورا متمثلة في الذهن لأنا نحكم عليها بأحكام ثبوتية صادقة كالحكم بأن شريك الباري ممتنع و اجتماع النقيضين محال و الجبل من الذهب و البحر من الزيبق جوهر جسماني معدني لا وجود له في العين و صدق الحكم بثبوت شيء لشيء يستدعي وجود المثبت له في ظرف الثبوت فلهذه الأشياء وجود في نحو من الوجود إذ لا يمكن أن يكون الشيء موصوفا في الخارج بامتناع الوجود أو باللاوجود في الخارج لأن الشيء ما لم يجب لم يوجد و إذا وجد لم يكن معدوما فثبوت العدم و الامتناع لا يكون إلا في العلم دون العين.

و أما الشبهة بأن الحكم على الشيء بالامتناع لو اقتضى كونه ممتنع الكون- لكانت الصور العلمية للأشياء الممكنة و هي عين ماهياتها أيضا ممتنعة لاستحالة حصولها

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۲۸۱

بعينها في الخارج فلم يبق فرق بين الممكنات و الممتنعات في استحالة الوجود في الخارج لهما جميعا بذاتها.

فمندفعة بأن اعتبار الماهية في نفسها غير اعتبارها موجودة فالماهية مع كونها ذهنية يستحيل أن تكون خارجية سواء كانت مأخوذة عن الممكن أم لا و كذا كونها مع قيد الوجود الخارجي يستحيل أن تكون ذهنية و بالجملة كل من الوجود الذهني و الخارجي يمتنع أن ينقلب إلى الآخر و ذلك لا يقتضي أن تكون الماهية من حيث هي هي ممتنعة الاتصاف بهما فالمحكوم عليه في العقل بالامتناع أو بالإمكان لا بد أن يكون موجودا في العقل لكن الحكم بالامتناع أو الإمكان ليس عليه باعتبار هذا الوجود بل باعتبار الماهية من حيث هي هي و يقرب من هذا في الدلالة على ظرف الشهود العلمي و الظهور الكشفي إن كثيرا من الأشياء يتصف بالاشتراك و العموم و النوعية و الجنسية و ما يجري مجراها و ليس لها في الخارج شيء من هذه الأوصاف الصادقة عليها فلا بد للأشياء من نشأة أخرى- و نحو آخر من

الوجود يتصف فيها بالكلية و نظائرها و من الشواهد القوية على وجود نشأة علمية أن المحسوسات كالحرارة و البرودة إذا تكيفت بها الآلات كاللامسة مثلا ليست الصور الحاصلة منها في الآلة من جنس الكيفية المحسوسة

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج٣، ص ٢٨٢

بل من جنس آخر من جملة الأجناس الأربعة التي هي تحت مقولة الكيف فإن صورة الحرارة القوية الموجودة في آلة اللمس ليست ملموسة و إلا لأحس بما في آلة لمسه غير هذا اللامس و كذا صورة الطعم كالحلاوة الشديدة التي أدركها الإنسان بآلة الذوق كجرم اللسان ليست من المطعومات الخارجية الموجودة في جرم اللسان و إلا لكانت مذوقة كذلك لمن أكل ذلك اللسان فرضا بل ليست صورة شيء من هذه الأمور التي هي حاضرة عند الحواس إلا من الكيفيات النفسانية التي هي من صفات النفوس لا صفات الأجسام فالحرارة الذهنية ليست من جنس الحرارة الخارجية و إلا لكانت محرقة بل هي كيفية نفسانية و كذا البرودة الذهنية و اللون الذهني و الحروف و الأصوات الذهنية كحديث النفس لو كانت من الكيفيات المسموعة- لما وجدت إلا قائمة بالهواء المقروع أو المقلوع و لكان حديث النفس مسموعا لكل صحيح السمع غير موقور الصماخ فهذه الأمور مما ينبه الإنسان على أن

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج٣، ص ٢٨٣

للمحسوسات وجودا آخر غير محسوس فيصير مؤمنا بوجود نشأة أخرى غير نشأة الأجسام و لواحقها و أما متشبثات المنكرين لهذا الحضور العلمي المباين للوجود الخارجي مثل قولهم لو كان للأشياء الخارجية وجود في نفوسنا لزم اجتماع الضدين عند تصورنا السواد و البياض و مثل قولهم إن الماهيات كالإنسان و الفلك و الأرض إذا انطبعت في العقل فهي من حيث إنها صورة جزئية حاصلة في ذات شخصية تكون لا محالة موجودة في الخارج فإن كانت متحدة مع الأفراد الخارجية في الماهية و لوازمها- لكان يجب أن يترتب عليها الخواص و اللوازم الخارجية فكانت الحرارة محرقة و الإنسان متحركا ناميا كاتبا و السواد قابضا للبصر و ليس كذلك و إن لم تكن متحدة معها في الماهية لم يكن لشيء واحد وجودان كما هو المطلوب و مثل قولهم لو كان علمنا بالأشياء عبارة عن وجودها في أنفسنا لزم منه أن يصير النفس متحركة- ساكنة حارة باردة فقد عرفت في أوائل الكتاب وجه حل هذه الشكوك و أمثالها- من أن هذا الوجود العلمي وجود آخر و الماهية إذا وجدت بهذا الوجود يسلب عنه كثير من الصفات و الآثار المترتبة عليها في الوجود المادي من التضاد و التفاسد و التزاحم و غير ذلك.

و أما ما تفصى بعضهم بقوله أن من الجائز أن يختلف لوازم الشيء بحسب اختلاف القوابل حتى تكون الحرارة متى خلت بالمادة الجسمانية يعرض لها عوارض مخصوصة و متى حلت النفس المجردة عن الوضع و المقدار لا يعرض لها شيء من

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج٣، ص ٢٨٤

هذه الآثار و تكون الماهية في الحالين واحدة.

ففيه أن المسائل إذا وجه الإشكال في نفس تلك الآثار كالسخونة و الاحتراق- لم يندفع بالجواب الذي ذكره فيجب

المصير إلى ما مهدناه في مباحث الوجود الذهني

فصل (٣) في حال التفاسير المذكورة في باب العلم و تزييفها و تحصيل المعنى الجامع لأفراده

زعم كثير من الناس أن أقوال الحكماء مضطربة في باب العقل و المعقول غاية الاضطراب

فإن الشيخ الرئيس

يضرب كلامه تارة إلى أن يجعل التعقل أمرا سلبيا- و ذلك عند ما بين أن كون الباري عاقلا و معقولا لا يقتضي كثرة في ذاته و لا في صفاته لأن معنى عاقليته و معقوليته تجرده عن المادة و هو أمر عدمي و تارة يجعله عبارة عن الصور المرتسمة في الجوهر العاقل المطابقة لماهية المعقول و ذلك عند ما بين أن تعقل الشيء لذاته ليس إلا حضور صورته عند ذاته و أيضا نص على ذلك في النمط الثالث من الإشارات حيث قال إدراك الشيء هو أن يكون حقيقته متمثلة عند المدرك

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج٣، ص ٢٨٥

و تارة يجعله مجرد إضافي و ذلك عند ما بين أن العقل البسيط الذي لواجب الوجود- ليست عقليته لأجل حصول صور كثيرة فيه بل لأجل فيضان تلك الصور عنه حتى يكون العقل البسيط كالمبدإ الخلاق للصور المفصلة و كذا العقل البسيط الإجمالي إذا حصل فينا يكون كالمبدإ الخلاق لعلومنا النفسانية و تارة يجعله عبارة عن كيفية ذات إضافة إلى الأمر الخارجي و ذلك عند ما بين أن العلم من الكيفيات النفسانية- داخل في مقولة الكيف بالذات و في مقولة المضاف بالعرض و أيضا عند ما بين أن تغير المعلوم يوجب تغير العلم الذي هو كيفية ذات إضافة.

و أما الشيخ المقتول صاحب كتاب حكمة الإشراق-

فذهب إلى أن العلم عبارة عن الظهور و الظهور نفس ذات النور لكن النور قد يكون نورا لنفسه و قد يكون

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج٣، ص ٢٨٦

نورا لغيره فإن كان نورا لنفسه كان مدركا لنفسه و إن كان نورا لغيره فلا يخلو ذلك الغير إما أن يكون نورا لنفسه أو لا يكون و على الثاني فهو إما أن يكون مظلما في نفسه أو لا و على الثاني فهو إما نور لغيره أو ليس بنور لغيره أيضا بل غسقا لغيره- فعلى التقدير الأول كان ذلك الغير مدركا له و على التقادير الثلاثة فلم يكن ذلك الغير مدركا له و لا هو مدركا لنفسه هذا حاصل مذهبه فدل على أن علم الشيء بذاته عنده عبارة عن كونه نورا لنفسه و علم الشيء بغيره عنده عبارة عن إضافة نورية بين شيئين نوريين و هذه الأقوال ظواهرها متناقضة لكن يمكن تأويلها و إرجاعها إلى مذهب واحد هو أن العلم عبارة عن وجود شيء مجرد فهو وجود بشرط سلب الغواشي سواء كان علما لنفسه أو لشيء آخر فإن كان هذا الوجود المجرد- المسلوب عنه الغواشي وجودا لنفسه كان عقلا لنفسه و إن كان وجودا لغيره كالأعراض- كان عقلا لغيره أو خيالا له أو حسا له فهذا تحقيق معنى العلم مطلقا على الإجمال- فلنرجع إلى إبطال ما يفهم من ظواهر الأقوال المذكورة في تفسير العلم ثم إلى تشييد ما هو الحق عندنا ثم إلى إصلاح بواطن ما ذكروه من تلك الأقوال بقدر الإمكان

فنقول أما كون التعقل أمرا سلبيا فهو ظاهر البطلان

فإنا إذا رجعنا إلى

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۲۸۷

وجداننا عند تعقل شيء فنجد من أنفسنا أنه حصل لنا شيء لا أنه زال عنا شيء.

و أيضا لو كان جعل العلم سلبا لم يكن أي سلب اتفق بل أولى الأشياء بأن يكون العلم سلبا له هو ما يقابله و مقابل العلم هو الجهل فلو كان العلم سلبا لكان سلبا للجهل و الجهل قد يكون بسيطا و قد يكون مركبا فإن كان العلم سلبا للجهل البسيط الذي هو عبارة عن عدم العلم بشيء فعدم عدم العلم يكون ثبوتا للعلم- فيكون العلم ثبوتيا لا سلبيا و إن كان سلبا للجهل المركب فيلزم حلول الواسطة بين الشيء و سلبه لأن عدم الجهل المركب لا يستلزم حصول العلم فبطل كون العلم سلبا للجهل المركب.

و أيضا الجهل المركب مركب من علم و جهل فلو كان العلم الذي هو سلبه سلبا لجزئه الذي هو العلم يلزم سلب الشيء لنفسه و لو كان سلبا لجزئه الذي هو السلب لعاد الشق الأول و هو كون العلم عدم عدمه.

ثم لو قال قائل إنا لا نجعله عبارة عن سلب الجهل بل سلب المادة و لواحقها.

فنقول هذا باطل من وجوه ثلاثة.

أولها أن التجرد عن المادة لا ينسب إلى أحد دون أحد فلا يقال هذا مجرد عن المادة بالنسبة إلى زيد دون عمرو كما يقال زيد يعقل هذا دون عمرو و لو كان العلم بالشيء عبارة عن تجرده عن المادة لصح أن يقال بدل علم زيد بأن العالم حادث تجرد زيد بهذا القول.

و ثانيهما أنه ليس علمنا بكون الشيء مجردا عن الوضع و الإشارة علما بكون ذلك الشيء علما بشيء و لو كان معنى العلم بعينه معنى التجرد عن المادة لكان كل

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۲۸۸

ما علمنا تجرد شيء علمنا كونه علما بشيء و ليس كذلك بل بعد العلم بكون الشيء مجردا عن المواد يجوز الشك لأحد في كونه علما أو عالما بذاته أو بغيره إلا بعد البرهان و لهذا أقيم البرهان على أن كل مجرد عقل و عاقل و من الممتنع أن يكون معنى واحد مجهولا و معلوما في زمان واحد.

و ثالثها ما أشرنا إليه أولا من أنا نجد من أنفسنا من جهة كوننا عالمين حالة ثبوتية متميزة عن سائر أحوال النفس كالإرادة و القدرة و الخوف و الشهوة و الغضب و غير ذلك فظهر من هذا أن الإدراك للشيء ليس مجرد العدم.

و أما المذهب الثاني و هو كون العلم عبارة عن صورة منطبعة عند العاقل فمندفع أيضا بوجوه ثلاثة.

الأول أنه لو كان التعقل هو حصول صورة في العاقل لكنا لا نعقل ذواتنا و التالي باطل بالضرورة الوجدانية فالمقدم مثله وجه اللزوم أن تعقلنا لذواتنا إما أن يكون نفس ذواتنا أو لا بد من حصول صورة أخرى من ذاتنا في ذاتنا و كلا القسمين باطل أما الأول فلأن تعقلنا لذواتنا لو كان نفس ذواتنا لكان من علم ذاتنا علم كوننا عاقلين لذواتنا و كذا من عقل الأشياء التي هي عاقلة لذاتها لزمه أن عقلها عاقلة لذواتها بل كان عقله إياها عقل عقلها لذاتها و ليس كذلك و أما الثاني فهو أيضا باطل أما أولا فلأن تلك الصورة لا بد و أن تكون مساوية لذاتنا فيلزم اجتماع المثلين أو كون أحدهما حالا و

الآخر محلا مع عدم رجحان أحدهما بالحالية و

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۲۸۹

الآخر بالمحلية و أما ثانيا فلاستلزام كون شيء واحد جوهرا و عرضا لأن صورة ذاتنا مثل ذاتنا و ذاتنا جوهر مستغني الوجود عما يقوم به فما يقوم به بعد وجوده بالفعل كان عرضا و أما ثالثا فلأن كل صورة ذهنية فهي كلية و لو تخصصت بألف تخصيص فإنه لا يمنع عن الكلية و احتمال الاشتراك بين كثيرين و نحن نعرف ذاتنا- هوية شخصية غير قابلة للاشتراك و لأن كل ما يزيد على ذاتنا فإنا نشير إليه بهو و نشير إلى ذاتنا بأنا فلو كان علمنا بذاتنا بصورة زائدة علينا لكنا مشيرين إلى ذاتنا بهو و التالي باطل بالضرورة فكذا المقدم الوجه الثاني أنه لو كان الإدراك عبارة عن حصول صورة المدرك فلا شك أن هذه الماهيات مقارنة للأجسام الجمادية مع أن الإدراك غير حاصل لها فعلمنا أن نفس حصول هذه الماهيات للجوهر ليس هو إدراكه لها لأن نفس الحصول لها لا يختلف في الحالين فإن من يدرك شيئا أمكنه أن يدرك ذلك الشيء مع ما يقارنه فإن مقارنة صورة السواد و الأين و الكم لشيء لا يمنع عن كون ذلك الشيء مدركا و إلا لم يتعلق الإدراك بمجموعها و نحن ندرك كثيرا جسما ذا مقدار ذا كيف و أين و وضع و غير ذلك و لو قالوا إن الإدراك حصول صورة- لما من شأنه الإدراك لكان تفسيرا للشيء بمثله و هو باطل فعلم أن العلم ليس عبارة عن الصورة الحاصلة.

فإن قيل نحن نقول التعقل عبارة عن حضور صورة مجردة عن المادة عند موجود مجرد عن المادة.

فيقال هذا أيضا باطل لأن التعقل حالة ثبوتية و التجرد عن المادة مفهوم سلبي فيستحيل أن يكون المعنى السلبي داخلا في حقيقة الأمر الثبوتي الذي هو التعقل لأن الأمر الثبوتي لا يتقوم بالسلبي فبقي أن يقال إن التعقل هو نفس حضور الشيء و ثبوته أو حالة أخرى و لكن لا يتحقق تلك الحالة الثبوتية إلا عند التجرد عن المادة سواء قيل إن تلك الحالة وحدها هي الإدراك أو قيل إن المجموع الحاصل من الحضور و من تلك الحالة هي الإدراك فنقول أما الأول فقد مر بطلانه

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۲۹۰

و أما الثاني فهو كلام غامض سنرجع إلى كيفية صدقه أو كذبه نقده أو تزييفه و بالجملة فهو يوجب الاعتراف في ظاهر الأمر بأنه ليس الإدراك نفس حضور الصورة

و أما المذهب الثالث و هو كون العلم إضافة ما بين العالم و المعلوم

من غير أن يكون هناك حالة أخرى وراءها.

فهو أيضا باطل لما بين في باب المضاف أن الإضافيات لا استقلال لها في الوجود- و لا يتحصل إلا عند وجود المتضايفين و نحن كثيرا ما ندرك أشياء لا وجود لها في الأعيان و ندرك ذواتنا و لا إضافة بين ذاتنا و ذاتنا إلا بحسب الاعتبار و لو كان علمنا بذاتنا عبارة عن إضافة ذاتنا إلينا لكان العلم منا بذاتنا غير حاصل إلا عند الاعتبار و المقايسة و ليس كذلك بل نحن دائما عالمون بأنفسنا سواء اعتبر ذلك معتبر أم لا- و اعلم أن القائل بكون العلم إضافة عارضة للمدرك إلى المدرك أعني الإدراك إنما ذهب إليه ليندفع عنه بعض الشكوك الموردة على كون الإدراك صورة و غفل عن

استدعاء الإضافة ثبوت المتضايفين فلزمه أن ما لا يكون موجودا في الخارج يستحيل أن يكون معلوما و لزمه أن لا يكون إدراك ما جهلا البتة لأن الجهل هو كون الصورة العلمية للحقيقة الخارجية غير مطابقة إياها.

و أما المذهب الرابع و هو الذي اختاره صاحب الملخص

و هو أن العلم عبارة عن كيفية ذات إضافة.

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج‏٣، ص ٢٩١

فهو أيضا في سخافة شديدة أما أولا فلأنه يلزم عليه أن يكون علم الباري بذاته- و بغير ذاته عبارة عن كيفية زائدة عارضة لذاته القيوم الأحدي تعالى أن يكون صفاته الكمالية من نوع أضعف المخلوقات.

و أيضا إذا كان علمه كيفية مضافة كان ذاته تعالى أقدم وجودا من تلك الكيفية- لاستحالة أن يكون تلك الكيفية أيضا واجبة الوجود لذاته لاستحالة تعدد الباري- فذاته تعالى لم يكن قبل تلك الكيفية عالما بشي‏ء من الأشياء فكانت عالميته بالأشياء- مستفادة عن أمر ممكن الوجود معلول له و محال أن يستفيض المعطي لكل كمال- إلى غيره كمالا من الغير.

و أيضا البرهان قائم على أن علمنا بذاتنا ليس غير ذاتنا فلو كان العلم كيفا لكان ذاتنا كيفية و قد ثبت أنها من مقولة الجوهر دون الكيف.

و أيضا نحن نشاهد في خيالنا جبالا شاهقة و صحاري واسعة و سماء و أرضا و هي كلها جواهر فثبت في العلم وجود صور الأشياء التي نعلم بعقلنا أنها ليست بكيفيات فمن زعم أن هذه الصور كيفيات فهو سفسطة لا يلتفت إليها و إن زعم أن في العلم لا يكفي وجود صور المعلومات بل لا بد من قيام كيفية زائدة غير تلك الصور فعلية إثبات ذلك بالبرهان.

و أما مذهب شيخ أتباع الرواقيين

ففيه قسم من الحق و قسم من خلاف الحق- أما الحق فهو ما قاله في علم الجوهر المفارق بذاته من أنه عبارة عن كونه نورا لنفسه و النور هو الوجود فهذا راجع إلى ما اخترناه من كون العلم هو الوجود.

و أما الباطل من مذهبه فهو قوله بأن علم الشي‏ء بما سواه هو إضافته إليها و هو غير صحيح لأن العلم ينقسم إلى التصور و التصديق و الكلي و الجزئي و الإضافة ليست كذلك و يرد عليه أيضا أن الحيوان له إدراكات جزئية و مذهبه

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج‏٣، ص ٢٩٢

أن كل مدرك لشي‏ء لا بد و أن يكون نورا لنفسه و كل نور لنفسه عقل بالفعل- فيلزم عليه كون كل حيوان ذا عقل و أيضا من مذهبه أن الأجسام و المقادير- مدركة بالعلم الإشراقي الحضوري و كذا ذهب إلى أن كل نفس منا تدرك بدنها بعلم حضوري إضافي و عندنا أن الأجسام المادية من حيث وجودها المادي المنقسم في الجهات لا يتعلق بها إدراك و لا شعور لا التعقل و لا غيره

و أما المذهب المختار و هو أن العلم عبارة عن الوجود المجرد عن المادة الوضعية. فيرد عليه أيضا إشكالات كثيرة

في ظاهر الأمر و لكن كلها مندفعة عند إمعان النظر.

منها أن الصورة الذهنية إن لم تكن مطابقة للخارج كانت جهلا

و إن كانت مطابقة فلا بد له من أمر في الخارج و حينئذ لم لا يجوز أن يكون الإدراك حالة نسبية بين المدرك و بينه و هذا ما ذكره الشارح القديم للإشارات و أجاب عنه المحقق الطوسي ره في شرحه لها أن من الصورة ما هي مطابقة للخارج و هي العلم- و منها ما هي غير مطابقة للخارج و هي الجهل و أما الإضافة فلا يوجد فيها المطابقة و عدمها لامتناع وجودها في الخارج فلا يكون الإدراك بمعنى الإضافة علما و لا جهلا.

أقول ظاهر كلام المعترض يدل على أن الصورة الذهنية إن لم تكن مطابقة

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج‏٣، ص ٢٩٣

للخارج كان عنده جهلا بالمعنى العدمي المقابل لمطلق العلم تقابل العدم و القنية لا بالمعنى الوجودي المقابل لقسم من مطلق العلم تقابل التضاد و هذا من باب المغالطة باشتراك كل من لفظي العلم و الجهل بين المعنيين و إلا لم يكن لما ذكره وجه أصلا بل يؤكد القول بأن العلم هو الصورة فقط فإن الصورة الغير المطابقة لما في الخارج إذا تحققت في الذهن فلا شبهة لأحد في أنه حينئذ قد تحقق قسم من أقسام مطلق العلم مع أنه ليست هناك إضافة متحققة إلى شي‏ء من الأشياء الخارجية فدل على أن العلم قد يوجد بدون الإضافة فعلم أن طبيعة العلم أمر غير الإضافة.

و منها أن إثبات الصورة إن لزم فإنما يلزم فيما لا يكون موجودا في الخارج

و أما الأمور الموجودة في الخارج فيحتمل أن يكون العلم بها مجرد الإضافة إليها.

و الجواب أن الإدراك و العلم بمعنى واحد يطلق على أقسام الإدراكات- كالتعقل و التخيل و الإحساس فإذا دلت ماهيته في بعض الأفراد على كونه أمرا غير مضاف قد عرضت له الإضافة علم قطعا أنه ليس من مقولة المضاف أينما كان.

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج‏٣، ص ٢٩٤

و منها أن إدراك السواد لو كان عبارة عن حصوله لشي‏ء فقط لكان الجسم الأسود مدركا

. و الجواب أن مطلق الحصول غير كاف في المدركية بل حصول صورة مجردة عن المادة الوضعية.

و منها أنه لو كان معنى الإدراك بعينه حصول صورة مجردة

لكنا إذا علمنا موجودا قائما بذاته علمنا كونه عالما من غير حاجة إلى برهان مستأنف و لكنا إذا علمنا موجودا غير جسماني وجدت له صورة السواد قطعنا بكونه عالما به و ما كنا بعد علمنا بأن الله تعالى غير جسم و لا جسماني نحتاج إلى برهان في كونه تعالى هل يعلم ذاته أم لا و هل العلم بذاته عين ذاته أم أمر يزيد على ذاته.

أقول العلم ليس عبارة عن نفس مفهوم الصورة المجردة لأمر حتى يكون إذا تصورنا ذلك المفهوم للشي‏ء جزمنا بحصول العلم له بل العلم عبارة عن نحو وجود أمر مجرد عن المادة و الوجود مما لا يمكن تصوره بالكنه إلا بنفس هويته الموجودة لا بمثال ذهني له فذلك الوجود لو فرض حصوله في عقلنا لم نشك حينئذ في كونه عالما بذاته و عالما بما حضر عند ذاته و لا يحتاج حينئذ إلى برهان.

و منها أنه إذا كان تعقل ذاتنا نفس ذاتنا فعلمنا بعلمنا بذاتنا

إن كان

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۲۹۵

بعينه علمنا بذاتنا فحينئذ يكون هو أيضا ذاتنا بعينه و هلم جرا في التركيبات الغير المتناهية و أما أن لا يكون هو علمنا بذاتنا فيلزم منه أن لا يكون أيضا- علمنا بذاتنا نفس ذاتنا و هذا الاعتراض نقله محقق مقاصد الإشارات و ذكر أنه من اعتراضات المسعودي و أجاب عنه بقوله إن علمنا بذاتنا هو ذاتنا بالذات و غير ذاتنا بنوع من الاعتبار و الشيء الواحد قد يكون له اعتبارات ذهنية لا ينقطع ما دام المعتبر يعتبره.

أقول هذا الجواب غير حاسم لمادة الشبهة فالأولى أن يقال علمنا بذاتنا نفس وجود ذاتنا و علمنا بعلمنا بذاتنا ليس هو بعينه وجود ذاتنا بل صورة ذهنية زائدة علينا ليست هي بعينها هويتنا الشخصية و لها هوية ذهنية أخرى

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۲۹۶

و كذا علمنا بعلمنا بذلك العلم صورة زائدة على هويتي العلمين الأولين و هكذا إلى أن ينقطع الاعتبار و التصور و لا يلزم من ذلك اجتماع المثلين في مرتبة لما مر مرارا من أن الوجود سواء كان عينيا أو ذهنيا لا مثل له و لا صورة علمية يطابقه بعينه و بهويته فنحن إذا علمنا هويتنا الشخصية الوجودية بعلم زائد فذلك العلم عرض قائم بوجودنا و هو أمر مغاير لوجودنا غير مماثل لنا و كذلك الحال في العلم بكل علم لأن كل علم هو نحو من الوجود و لا يمكن نيله إلا بنفسه لا بصورة أخرى- فالعلم بكل وجود و تشخص لا يمكن إلا بوجه كلي عام.

و منها أنا نعلم أن المبصر هو زيد الموجود في الخارج و القول بأنه مثاله و شبحه يقتضي الشك في الأوليات.

و أجاب عنه ذلك المحقق بأن المبصر هو زيد لا شك و لا نزاع فيه و أما الإبصار فهو حصول مثاله في آلة المدرك و عدم التميز بين المدرك و الإدراك منشأ هذا الاعتراض.

أقول الحق عندنا إن ما به الإبصار و المبصر بالحقيقة هو شخص مثالي موجود في الأعيان لا في الآلة البصرية كما سنوضحه في مقامه إن شاء الله تعالى فهذه جمله من مذاهب المنتسبين إلى الحكمة في باب العلم و ما يرد على كل منها فالآن نكشف قناع الإجمال عن وجه الحق الذي أومأنا إليه و نشيد قاعدته

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۲۹۷

فصل (٤) في تحقيق معنى العلم

العلم ليس أمرا سلبيا كالتجرد عن المادة و لا إضافيا بل وجودا و لا كل وجود بل وجودا بالفعل لا بالقوة و لا كل وجود بالفعل بل وجودا خالصا غير مشوب بالعدم و بقدر خلوصه عن شوب العدم يكون شدة كونه علما و بيان هذا أن المادة الأولى أمر مبهم في ذاته و هي غير موجودة بالفعل و إنما يتحصل و يتقوم ذاتا- متحققة بالجسم و لواحقه كالحركة و ما ينشأ منها و الجسم بما هو جسم لا يكون له وجود خالص عن العدم الخارجي فإن كل جزء مفروض فيه وجوده يقتضي عدم غيره من الأجزاء و عدم الكل فإنه إذا وجد ذلك الجزء كان الكل معدوما و كذا يسلب عنه سائر الأجزاء و لأن الوجود عين الوحدة أو ملازم لها فما لا وحدة له لا وجود له و كذا الحمل و الهوهوية من لوازم الوحدة فما لا

هوهوية له فلا وجود

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۲۹۸

له لشيء و شيء من أجزاء الجسم المتصل و لو بحسب الوهم لا يحمل على الجسم- و لا الجسم يحمل على شيء من تلك الأجزاء مع أنه حاصل الهوية من اتصال تلك الأجزاء و كماله بزيادة ذلك الاتصال في تماديه و ما كمال الشيء يوجب زواله- فكيف يكون في نفسه موجودا مستقلا و بالجملة الجسم حقيقة افتراقية في وجودها قوة عدمها و في عدمها قوة وجودها فوجود كل فرد منه كالذراع مثلا عين عدم فرد آخر أو ضده ففيه قوة زوال نفسه و هذا غاية ضعف الوجود لشيء حيث وجوده يوجب عدمه و هو كالكثرة في ضعف الوحدة فإن وحدة الكثرة عين كثرتها لشيء و الفرق بين الهيولى الأولي و بين الجسم في نقص الوجود أن الهيولى بعينها- قوة صرفة لوجود الأشياء الكثيرة و أما الجسم ففي وجوده قوة عدمه فما هذا شأنه يوجد بتمامه لذاته و ما لا يوجد بتمامه لذاته لا يناله شيء آخر و النيل و الدرك من لوازم العلم فلا علم لأحد بشيء من الجسم و أعراضه اللاحقة إلا بصورة غير صورتها الوضعية المادية التي في الخارج لأن تلك الصورة بعينها إذا حصلت لشيء- كان ذلك الشيء إما مادتها التي هي محلها أو الأمر الذي يحلها أو الأمر الذي يحل معها في محلها و حكم الجميع كحكم الصورة الجسمية الخارجية في أن لا وجود لها لذاتها و ليس لشيء منها عند شيء وجود إلا بحسب أطرافها و نهاياتها و نهاية الشيء خارجة عن ذاته و الإدراك يتعلق بذوات الأشياء و أجزائها الداخلة فعلم مما ذكرنا أن أصل الوجود لا يكفي في كون الشيء مدركا و منالا لشيء يدركه و يناله ذلك الشيء بل وجودا غير ذي وضع بالمعنى الذي هو من المقولة فالوجود

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۲۹۹

القوي الذي لا يصحبه هذه الشوائب العدمية هو عبارة عن الإدراك فهذا يمكن أن يكون هو المراد بما ذكره القائل سابقا إن التعقل هو المجموع الحاصل من حضور الشيء و حالة أخرى له لو كان أراد بتلك الحالة استقلال الوجود و تأكده في الجملة بأن يكون منقسما و لا ذا وضع حسي واقع في جهة من جهات العالم الوضعي و هذا حال كل صورة إدراكية فإنها غير قابلة للإشارة الوضعية فإن الصورة التي ينالها الحس ليست بالحقيقة هي التي تسمى بالكيفيات المحسوسة و لا التي تسمى بأوائل الملموسات و هي الحرارة الخارجية و البرودة الخارجية القابلة للإشارة الحسية الوضعية فإنها محسوسة بالقصد الثاني و بالعرض لا بالقصد الأول و بالذات فإن المحسوس من حيث هو محسوس وجوده في نفسه بعينه وجوده للجوهر الحاس به- و هذا النحو من الوجود هو محسوسيته كما أن وجود المعقول من حيث هو معقول- و معقوليته و حصوله للجوهر العاقل بعينه شيء واحد فالصورة المحسوسة بالذات- ليس وجودها وجودا ذا وضع يمكن الإشارة إليها و إن كان من شرائط الإدراك الحسي حصول نسبة وضعية بين آلة الإدراك و الشيء الذي يؤخذ منه تلك الصورة- و هذه النسبة غير ثابتة بين تلك الصورة و ما يطابقه و تؤخذ منه و ذلك الشرط غير محتاج إليه في غير الإدراك الحسي من الإدراكات الخيالية و الوهمية و العقلية و ليس أيضا حصول الصورة الإدراكية للمشاعر و المشاهد الإدراكية كحصول الصور الكائنة في محالها الخارجية كما ستتلو عليك وجوه الفرق بين الحصولين

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۳۰۰

فصل (٥) في الفرق بين حضور الصورة الإدراكية للنفس و بين حصولها في المادة و ذلك من ثمانية أوجه-

أولها أن الصورة المادية متزاحمة متمانعة

فإن المشكل بشكل مخصوص- أو الملون بلون مخصوص يمتنع عليه أن يتشكل بشكل آخر مع الشكل الأول- و لا أن يتلون بلون آخر ما لم يسلب عنه اللون الأول و كذا الحال في الطعوم- و الروائح و الأصوات المتخالفة المتضادة و أما صورها الإدراكية فلا تزاحم لها في الوجود الإدراكي فإن الحس المشترك يدرك الجميع و يحضرها عنده و كل حس من هذه الحواس الخمسة يمكنه إدراك أنواع مختلفة من جنس محسوسه فالبصر للألوان المتضادة و الذوق للطعوم المتضادة و كذا الكلام في غيرها فعلم أن الوجود الصوري الإدراكي ضرب آخر من الوجود.

و ثانيها أن الصور المادية لا يحصل العظيم منها في المادة الصغيرة

فلا يحصل الجبل في خردلة و لا يسع البحر في حوض و هذا بخلاف الوجود الإدراكي فإن

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۳۰۱

قبول النفس للعظيم منها و الصغير متساو فتقدر النفس أن تحضر في خيالها صورة جميع السماوات و الأرض و ما بينهما دفعة واحدة من غير أن يتضيق عنها

كما ورد عن مولانا و سيدنا محمد ص: أن قلب المؤمن أعظم من العرش

و كما قال أبو يزيد البسطامي حكاية عن نفسه لو كان العرش و ما حواه في زاوية من زوايا قلب أبي يزيد لما أحس به و السبب في ذلك أن النفس لا مقدار لها و لا وضع لها و إلا لكانت محدودة بحد خاص و وضع خاص لا تقبل غيره إلا و يزيد عليه أو ينقص عنه فبقي منه شيء غير مدرك لها أو بقي من النفس شيء غير مدرك له فيكون شيء واحد معلوما و غير معلوم أو عالما و غير عالم في آن واحد و هو محال بالبرهان و الوجدان- فإنا نعلم أن النفس منا شخص واحد إذا أدرك مقدارا عظيما يدرك كله بكلها لا ببعضها إذ لا بعض لها لبساطتها.

و ثالثها أن الكيفية الضعيفة تنمحي عند حصول الكيفية القوية في المادة

بخلاف الصور النفسانية فإن القوي منها لا يبطل الضعيف عند وروده سيما في التخيل و التعقل فإن العقل يدرك الضعيف أثر القوي و يتخيل الصغير بعد العظيم و الأنقص بعد الأشد.

و رابعها أن الكيفيات المادية يشار إليها بالحواس و هي واقعة في جهة من جهات هذا العالم

و ليس كذلك الصور الإدراكية إذ لا إشارة إليها و لا وضع لها- بمعنى المقولة و لا جزء منها.

و خامسها أن صورة واحدة مادية

يمكن أن تكون مدركة بإدراكات كثيرة- لأشخاص كثيرة بالمعنى المراد من إدراكها فتكون كتابة واحدة يقع عليها أبصار كثيرة أو صوت واحد تسمعه أسماع كثيرة و ليس كذلك وجود الصورة الإدراكية

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۳۰۲

فما في خيالي لا يمكن أن يطلع عليه غيري و ما في قوة ذوقي لا يمكن أن يذوقه غيري و لذلك قيل النار النفسانية لا تحرق و حرقة قلب العاشق لا تسخن- و ثلجة صدره لا تبرد و العقل إذا حكم بأن النار محرقة و الماء مبرد لا يحكم بأنها حين ما يكون في النفس محرقة أو أنه حين ما يكون فيها مبرد بل على أنها أمور إذا وجدت في الخارج كانت محرقة أو مبردة و إذا حكم بأن الجوهر قائم بذاته لا يقوم بغيره لا يريد به أن وجوده الذهني لا يقوم بغيره بل معناه أن ما علمه صورة شيء وجوده لا يقوم بغيره و لا يلزم منه أن لا يقوم صورته المطابقة له بغيرها.

و سادسها أن الصور الكونية إذا زالت عن موضوعها فلا يمكن استرجاعها

أو استرجاع مثلها إلا باكتساب جديد و تأثير مستأنف بمثل تلك الأسباب التي حدثت منها أولا بخلاف الصور النفسانية فإنها إذا زالت بعد حصولها فقد لا يحتاج في استرجاعها إلى تجشم كسب جديد.

و سابعها أن الصور الكونية إذا كانت ناقصة الوجود لا يمكن استكمالها

إلا بفاعل غريب أو سبب مباين منفصل كالشجر إذا بلغ إلى مقداره يحتاج إلى أسباب أخر كالماء و الأرض لأجل التغذية و التنمية و الحيوان إذا بلغ إلى غاية كماله- و كذا الصور الجمادية الطبيعية أو الصناعية إذا كملت بعد نقصانها إنما كملت بأسباب منفصلة عنها بخلاف الصور النفسانية كصور النفوس القدسية التي تكون

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۳۰۳

في أول الأمر غير كاملة لكنها مستكفية بذاتها في بلوغها إلى كمالها اللائق بحالها- من غير حاجة لها إلى مكمل منفصل الذات عنها.

و ثامنها أن الصور الكونية لا يمكن صدق نقائض مفهوماتها و معانيها عليها

فالنار الخارجية لا يصدق عليها اللانار و السواد الخارجي لا يصدق عليها أنه ليس بسواد بخلاف النار النفسانية فإنها ليست بنار بالحمل الشائع الصناعي و الجسم الموجود في النفس ليس بجسم و كذا حال الكيفيات المحسوسة كالألوان و الأصوات و الطعوم و الروائح كلها يحمل على أنفسها بالحمل الذاتي و يسلب عن أنفسها بالحمل الصناعي فالحيوان النفساني حيوان و ليس بحيوان و السر في ذلك أن ذلك النحو من الوجود الصوري المسلوب عنه النقائض المادية

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۳۰۴

وجود على وجه أعلى و أشرف فإثبات هذه المعاني الجسمية المادية لها من جهة تحقق مبدإها و أصلها فيها فإن هذه الصور المادية أصنام و قوالب لتلك الصور المجردة و أما سلب هذه عنها فلأجل أن تلك الصور أجل و أشرف من أن يوجد بهذه الأكوان الدنية فهذا الحيوان اللحمي المركب من الأضداد و الصور الدائرة المستحيلة مثال و ظل لذلك الحيوان النفساني البسيط و إن كان فوقه ما هو أعلى منه و هو الحيوان العقلي البسيط الواحد الجامع مع بساطته لجميع الأشخاص- و الأصناف المادية و النفسانية التي تحته من نوعه و هو مثالها الكلي النوعي و هو الفرس العقلي و هكذا في كل نوع من أنواع الحيوانات و غيرها كما مر في مباحث الماهية و الغرض هاهنا بيان أن الصور المجردة المطابقة لهذه الصور المادية كيف يصدق عليها نقائض أنفسها على وجه لا يلزم إشكال التناقض و مبناه تحقيق مسألة الأشد و الأضعف و أن وجود الشيء إذا اشتد يخرج من نوعه إلى نوع آخر أعلى منه مع أن كل اشتداد يكون إمعانا في نوعه الذي

كان فيه- و في المثل المشهور إن الشيء إذا جاوز حده انعكس إلى ضده و من هذا القبيل استكمالات المادة الواحدة كما الجنين إذا كملت صورته الطبيعية تصير صورة نفسانية ثم عقلية فيصدق عليها ما كان مسلوبا عنها و يسلب عنها ما كان صادقا عليها

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۳۰۵

فصل (٦) في قولهم أن العلم عرض

أما العلوم الخيالية و الحسية

فهي عندنا غير حالة في آلة التخيل و آلة الحس- بل إنما يكون تلك الآلات كالمرائي و المظاهر لها لا محال و لا مواضع لها فجواهرها جواهر مجردة عن المواد و أعراضها أعراض قائمة بتلك الجواهر و الكل يقوم بالنفس كقيام الممكنات بالباري جل ذكره.

و أما العلوم العقلية

فالمشهور أن علومنا العقلية بالأشياء عبارة عن ارتسام صورها في نفوسنا لأن العلم هو المكتسب من صور الموجودات مجردة عن موادها و هي صور جواهر و صور أعراض.

و يرد عليهم في ذلك شك قوي ذكره الشيخ في إلهيات الشفاء و هو أن العلم لما وجب أن يكون مطابقا للمعلوم فإذا كان المعلوم ذاتا قائمة بنفسها فالعلم به يكون مطابقا له و داخلا في نوعه و الداخل في نوع الشيء لا بد و إن يكون مندرجا معه- تحت جنسه مشاكلا له في ذلك الجنس لكن الجوهر مقول على ما تحته قول الجنس فإذا الصورة العقلية للجوهر لا بد أن يكون جوهرا أيضا مع أن العلم به- من الكيفيات النفسانية القائمة بالنفس فشيء واحد يكون جوهرا و عرضا و لا شيء من الجوهر بعرض فهذا هو الإشكال المشهور و قد أشرنا إلى كيفية دفعه فيما مر سابقا و لاحقا لكن الشيخ أجاب عنه بقوله ماهية الجوهر جوهر بمعنى أنه الموجود في الأعيان لا في موضوع و هذه الصفة موجودة لماهية الجوهر المعقولة فإنها ماهية- شأنها أن تكون موجودة في الأعيان لا في موضوع أي هي معقولة عن أمر وجوده

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۳۰۶

في الأعيان أن لا يكون في موضوع و أما وجوده في العقل بهذه الصفة فليس ذلك في حده من حيث هو جوهر و الحركة كذلك ماهيتها أنها كمال ما بالقوة و ليست في العقل حركة بهذه الصفة حتى يكون في العقل كمال ما بالقوة من جهة كذا حتى يصير ماهيتها محركة للعقل إلى آخر ما ذكره.

أقول لا يعجبني هذا الكلام فإن دلائل إثبات الوجود الذهني للأشياء لو تمت لدلت على أن للأشياء مع جميع صفاتها و لوازمها و لواحقها و أي معنى لها- بأي وجه كان وجودا آخر سوى هذا الوجود المادي الداثر فكما أن الإنسان مثلا- نحن نتصوره نوعا جوهريا كذلك نتصوره مع قيد كونه قائما بذاته بالفعل و عاقلا لذاته مجردا عن المحل و الموضوع فهذا العذر الذي ذكره لا يجري فيه و لو ذكر مثل ما ذكره في جميع صفات الماهيات و أجناسها و فصولها فذلك يوجب أن لا يبقى من ماهية الأشياء شيء في الذهن فإن الذي نجعله صورة الحيوان مثلا في الذهن- إذا لم يكن جوهرا و لا جسما و لا ناميا و لا حساسا و لا متحركا و لا متحيزا و لا شيئا من مقومات الحيوان و فصوله البعيدة و القريبة و لم يثبت

فيه شيء من الحيوانية- فبما ذا يكون حيوانا أ حيوانيته بأنه بالفعل جوهر جسماني نام حساس فليس كذلك- أو بأنه إذا وجد في الخارج لكان حيوانا.

فنقول ما المراد من هذا الكلام فإن كان المراد منه إمكان أن يوجد تلك الصورة الذهنية بحسب شخصيتها في الخارج فليس كذلك فإن الشخص الموجود في الذهن الذي عرض له الكلية و الاشتراك لا يمكن خروجه من العقل و صيرورته بعينه شخصا جسمانيا متخصصا بوضع و إشارة لأن ذلك خلط بين أنحاء الوجودات- و تضييع للحيثيات فإن الشخص العقلي شخصيته لا ينافي العموم و الاشتراك بين كثيرين و الشخص الخارجي ممتنع فيه ذلك و إن كان المراد أنه بحسب ماهيته الموجودة بذلك الوجود العقلي بحيث إذا وجدت في الخارج كانت جوهرا كذلك- فهي عندهم من مقولة الكيف فلو وجدت في الخارج لكانت أيضا كيفية نفسانية لا جوهرا و لا كما و لا كيفا آخر و لو كان المراد منه أن هذه الماهية الموجودة في

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۳۰۷

الذهن بحيث لو فرضت فرضا مستحيلا أنها صارت موجودة في الخارج بوجود ماهية أخرى لكانت تلك الماهية جوهرا أو كذا أو كذا فهذا على تقدير التسليم لم يكن فيه فائدة إذ كل ماهية في أي نحو من الوجود كانت يجري فيه ذلك الفرض بالقياس إلى كل ماهية فإن ذلك كقولنا لو كان الجوهر عرضا لكان وجوده في موضوع و لو كان الجسم عقلا لكان بالفعل في كل ما له من الكمالات و لو كان الممكن واجبا لكان صانعا للعالم.

و أيضا لم يبق فرق بين هذا المذهب و مذهب القائلين بالشبح و المثال و لكانت الصور الموجودة في النفس كالصور المنقوشة في الجدران في كونها إنسانا و فرسا و فيلا و أشجارا و أنهارا لأنها يصدق عليها أنها لو كانت موجودة في الأعيان لكانت هي تلك الأمور و لكن موجوديتها خارجة عن تلك السطوح ممتنعة بل الحق أن الصور العقلية للجواهر الموجودة في الأعيان هي بعينها معاني تلك الحقائق و ذواتها

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۳۰۸

المتأصلة فللجوهر بل للجسم مثلا معنى و صورة محسوسة و صورته المحسوسة هي الجوهر الحسي و صورته المعقولة هي معنى الجوهر و هو المعنى المعقول الذي يدركه العقل من ذاته أنه موجود لا في موضوع من غير أن يحتاج في تعقله إلى صورة قائمة بالعقل و كذا الحيوان المعقول عبارة عن الجسم المعقول و النامي المعقول و الحساس المعقول فالمعقول من هذه الأمور لا يلزم أن يكون أمورا متخالفة الوجودات و لا معنى تقوم وجوده في موضوع مستغن عنه في ذلك النحو من الوجود الكمالي العقلي بل كما يصدق هذه المعاني بأجمعها مع ما يزيد عليها على جسم و تحمل عليه بهوهو و ذلك الجسم الذي هو مصداق هذه المعاني موجود ذو وضع و إشارة و ليس شيء من هذه المعقولات ذا وضع و إشارة فبأن تحمل هذه المعاني العقلية- على ذات عقلية كان أولى فإن صدق معقول على معقول و اتحاده به في الوجود العقلي- أولى و أليق من صدق معقول على محسوس و اتحاده به في الوجود الحسي و العجب من أن الشيخ قد أثبت في أول النمط الرابع من كتاب الإشارات

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۳۰۹

أن للحيوان المعقول وجودا في الحيوان المحسوس و الحيوان المعقول المشترك بين كثيرين لا شك أن وجوده الخاص به غير قابل للإشارة و التحيز و الوضع و مع ذلك له بحسب المعنى المعقول ارتباط و اتحاد بالحيوان المحسوس لا بأن صورته العقلية تقوم بالأشخاص الحيوانية حتى يكون الحيوان العقلي عرضا قائما- بالحيوان الحسي بل هو أولى بالجوهرية و الاستغناء عن الموضوع من هذه الحيوانات الدنية المستحيلة الكائنة الفاسدة فكذا الحال في سائر الصور المعقولة لسائر الأنواع الجوهرية و غيرها و الناس إنما وقعوا في مثل هذه الإشكالات لظنهم أن وجود الصور المعقولة في النفس كوجود الأعراض في محالها و أنكروا القول باتحاد العاقل بالمعقول- فلا جرم لا يمكنهم التفصي عن إشكال كون الشيء جوهرا و عرضا عند تعقل النفس للجواهر و غاية ما قالوا في دفعه أن مفهوم العرض عرضي لما تحته و لا منافاة بين الجوهر و العرض في الوجود الذهني إنما المنافاة بينهما بحسب الوجود الخارجي- و ماهية الجوهر محفوظة حال احتياجه في وجوده الذهني إلى الموضوع الذي هو الذهن إذ يصدق عليه أنه لا يحتاج إليه في الوجود الخارجي نعم لا يجوز أن يكون شيء واحد جوهرا و عرضا بالنظر إلى وجود واحد و ذلك لم يلزم من حصول ماهية الجوهر في الذهن بل غاية ما لزم أن مفهوم العرض قد عرض لماهية الجوهر- كما عرض لسائر المقولات و أفرادها في الذهن و الخارج جميعا.

و يرد عليه أولا أن العرضية ليست إلا نحو وجود الأعراض لأن

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۳۱۰

معناها كون الشيء في موضوع و الكون في الموضوع عبارة عن نحو وجود الماهيات العرضية كماهية السواد و الحرارة و غيرها و الوجود كما علمت من قبل و إن كان من عوارض الماهيات لكن عروضها بحسب التحليل العقلي فعرضيتها ليست كعرضية العوارض الوجودية التي يمكن تبدلها مع انحفاظ الماهية فالماهية الجوهرية كالإنسان مثلا إذا فرض أن وجودها في نفسها هو وجودها في الموضوع فلا يمكن زوال هذا الوجود عنها و تبدلها إلى وجود آخر مع انحفاظ ذاته كسائر العرضيات- و بالجملة قياس عروض الوجود للماهية إلى عروض سائر اللواحق العرضية لازمة كانت أو مفارقة قياس بلا جامع إذ ليس للوجود عروض بالحقيقة للماهية بل وجود الماهية ليس إلا نفس صيرورتها خارجا أو عقلا ثم إنه على تقدير أن يجوز كون شيء واحد جوهرا بحسب الماهية عرضا بحسب الذهن لكن يبقى الإشكال حينئذ- في أنه لما وجب أن يكون العلم بكل مقولة من تلك المقولة كما هم معترفون به

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۳۱۱

مع أن العلم مطلقا كيفية نفسانية عندهم ففي العلم بالجوهر كما يلزم أن يكون شيء واحد جوهرا و عرضا كذلك يلزم لصدق مقولة الكيف عليه كون شيء واحد جوهرا و كيفا و هذا غير مندفع بما ذكره الشيخ في الشفاء لأن الاعتذار بأن العرض ليس ذاتيا لما تحته فلا محذور عندهم في كون الشيء جوهرا بحسب الوجود الخارجي عرضا بحسب الوجود الذهني غير جار هاهنا لأن الأجناس العالية ذاتيات لأنواعها و أفرادها و لا يمكن تبدل الذاتيات في أنحاء الوجود و إلا لم يكن الذاتي ذاتيا و لم يكن للماهية الواحدة نحو آخر من الوجود كما هو معنى حصول الأشياء في ظرف العلم.

و قال بعض أهل التدقيق كيف يجوز كون شيء واحد جوهرا و عرضا عند من لم يجوز كونه جوهرا و كيفا فإن منشأ المنافاة بين الجوهر و الكيف ليس إلا اعتبار العروض في أحدهما و اللاعروض في الآخر و أما عدم اقتضاء القسمة و النسبة فمشترك بين الجوهر و بين الكيف فمن سلم عرضية ماهية الجوهر كيف أشكل عليه كونه كيفا.

ثم لو أجيب عن هذا الإشكال و أمثاله بأن معنى الكيف أيضا على قياس معنى الجوهر ماهية شرطها في وجودها الخارجي أن يكون عرضا غير قابل للقسمة و النسبة- و كذا حكم الكم و سائر المقولات.

فيرد عليه ما أوردناه سابقا من أنه يلزم حينئذ أن لا يبقى من معاني الماهيات

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج٣، ص ٣١٢

و مفهوماتها شيء محفوظ في الوجودين.

و يرد عليهم أيضا حسبما فهموه من وجود الأشياء في العقل أن تلك الصورة الجوهرية التي في النفس صورة موجودة في نفس جزئية و الموجود في نفس جزئية- لا يكون إلا موجودا جزئيا واقعا في الأعيان فإذن الصورة العلمية التي لماهية الجوهر- من حيث إنها موجودة في الذهن له وجود في العين فهي عرض بل كيف باعتبار وجودها الخارجي فقد لزم كون الشيء الواحد باعتبار وجوده الخارجي جوهرا و كيفا و هو ضروري البطلان فلا مهرب لهم عن هذا الإشكال اللهم إلا أن يقول أحد إنه لا شك أن تلك الماهية من حيث إنها موجودة في نفس جزئية من الموجودات العينية- و لكنا نعني بالوجود العيني أن يكون الماهية بحيث يترتب عليها لوازمها فإن السواد إذا كان موجودا في العين كان من شأنه قبض البصر و الحرارة العينية من شأنها التسخين و لكن متى حصلت في النفس لا يترتب عليها هذه اللوازم فالأول نسميه وجودا عينيا و الثاني وجودا ذهنيا و الإشكال بعد باق كما لا يخفى فالمصير إلى ما أومأنا إليه و لنأخذ في تشييده

فصل (٧) في بيان أن التعقل عبارة عن اتحاد جوهر العاقل بالمعقول

إن مسألة كون النفس عاقلة لصور الأشياء المعقولة من أغمض المسائل الحكمية التي لم ينقح لأحد من علماء الإسلام إلى يومنا هذا و نحن لما رأينا صعوبة هذه المسألة و تأملنا في إشكال كون العلم بالجوهر جوهرا و عرضا و لم نر في كتب القوم سيما كتب رئيسهم أبي علي كالشفاء و النجاة و الإشارات و عيون الحكمة و غيرها ما يشفي العليل و يروي الغليل بل وجدناه و كل من في طبقته و أشباحه- و أتباعه كتلميذه بهمنيار و شيخ أتباع الرواقيين و المحقق الطوسي نصير الدين و غيرهم من المتأخرين لم يأتوا بعده بشيء يمكن التعويل عليه و إذا كان هذا حال

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج٣، ص ٣١٣

هؤلاء المعتبرين من الفضلاء فما حال غير هؤلاء من أصحاب الأوهام و الخيالات و أولى وساوس المقالات و الجدالات فتوجهنا توجها جبليا إلى مسبب الأسباب- و تضرعنا تضرعا غريزيا إلى مسهل الأمور الصعاب في فتح هذا الباب إذ كنا قد جربنا مرارا كثيرة سيما في باب إعلام الخيرات العلمية و إلهام الحقائق الإلهية- لمستحقيه و محتاجيه إن عادته الإحسان و الإنعام و سجيته الكرم و الإعلام و شيمته رفع أعلام الهداية و بسط أنوار الإفاضة فأفاض علينا في ساعة تسويدي هذا الفصل من خزائن علمه علما جديدا و فتح على قلوبنا من أبواب رحمته فتحا مبينا- و ذلك فضل الله

يؤتيه من يشاء و الله ذو الفضل العظيم فنقول امتثالا لقوله تعالى **وَ أَمَّا بِنِعْمَةِ رَبِّكَ فَحَدِّثْ** إن صور الأشياء على قسمين إحداهما صورة مادية قوام وجودها بالمادة و الوضع و المكان و غيرها و مثل تلك الصورة لا يمكن أن يكون بحسب هذا الوجود المادي معقولة بالفعل بل و لا محسوسة أيضا كذلك إلا بالعرض- و الأخرى صورة مجردة عن المادة و الوضع و المكان تجريدا أما تاما فهي صورة معقولة بالفعل أو ناقصا فهي متخيلة أو محسوسة بالفعل و قد صح عند جميع الحكماء- أن الصورة المعقولة بالفعل وجودها في نفسها و وجودها للعاقل شيء واحد من جهة واحدة بلا اختلاف و كذا المحسوس بما هو محسوس وجود في نفسه و وجوده للجوهر

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۳۱۴

الحاس شيء واحد بلا اختلاف جهة فإذا كان الأمر هكذا فلو فرض أن المعقول بالفعل أمر وجوده غير وجود العاقل حتى يكونا ذاتين موجودتين متغايرتين لكل منهما هوية مغايرة للأخرى و يكون الارتباط بينهما بمجرد الحالية و المحلية كالسواد و الجسم الذي هو محل السواد لكان يلزم حينئذ أن يمكن اعتبار وجود كل منهما مع عزل النظر عن اعتبار صاحبه لأن أقل مراتب الاثنينية بين شيئين اثنين- أن يكون لكل منهما وجود في نفسه و إن قطع النظر عن قرينة لكن الحال في المعقول بالفعل ليس هذا الحال إذ المعقول بالفعل ليس له وجود آخر إلا هذا الوجود الذي هو بذاته معقول لا بشيء آخر و كون الشيء معقولا لا يتصور إلا بكون شيء

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۳۱۵

عاقلا له فلو كان العاقل أمرا مغايرا له لكان هو في حد نفسه مع قطع النظر عن ذلك العاقل غير معقول فلم يكن وجوده هذا الوجود العقلي و هو وجود الصورة العقلية فإن الصورة المعقولة من الشيء المجردة عن المادة سواء كان تجردها- بتجريد مجرد إياها عن المادة أم بحسب الفطرة فهي معقولة بالفعل أبدا سواء عقلها عاقل من خارج أم لا و ليس حكم هذه المعقولية كحكم متحركية الجسم الذي إذا قطع النظر عن محركه لم يكن هو في ذلك الاعتبار متحركا بل جسما فقط و ذلك لأن وجود الجسم بما هو جسم ليس بعينه وجوده بما هو متحرك و لا كحكم متسخنية الجسم إذا قطع النظر عن تسخين مسخنة فإنه لم يكن هو متسخنا عند ذلك لأن وجوده بعينه ليس وجود السخونة و لا كذلك حكم المعقول بالفعل فإنه لا يمكن أن يكون إلا معقولا بالفعل لأن ذلك الكون في نفسه هو بعينه معقوليته- سواء عقله غيره أو لم يعقله فهو معقول الهوية بالفعل من غير حاجة إلى عاقل آخر عقله فإذن هو عاقل بالفعل كما أنه معقول بالفعل و إلا لزم انفكاك المعقول بالفعل عن العاقل بالفعل و قد مر في مباحث المضاف أن المتضايفين متكافئان في الوجود

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۳۱۶

و في درجة الوجود أيضا إن كان أحدهما بالفعل كان الآخر بالفعل و إن كان بالقوة كان الآخر بالقوة و إن كان أحدهما ثابتا في مرتبة من المراتب كان الآخر أيضا ثابتا فيها و إذا علمت الحال في الصورة المعقولة هكذا و هو أن المعقول منها بعينه هو العاقل فاعلم أن الحال في الصورة المحسوسة أيضا على هذا القياس فإن المحسوس كما وقع التنبيه عليه ينقسم إلى ما هو محسوس بالقوة و إلى ما هو محسوس بالفعل- و المحسوس بالفعل متحد الوجود مع الجوهر الحاس

بالفعل و الإحساس ليس كما زعمه العاميون من الحكماء من أن الحس يجرد صورة المحسوس بعينه من مادته- و يصادفها مع عوارضها المكتنفة و الخيال يجردها تجريدا أكثر لما علم من استحالة انتقال المنطبعات بهوياتها من مادة إلى غيرها.

و لا أيضا معنى الإحساس حركة القوة الحاسة نحو صورة المحسوس الموجودة في مادته كما زعمه قوم في باب الإبصار و لا بمجرد إضافه للنفس إلى تلك الصور

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۳۱۷

المادية كما زعمه صاحب التلويحات لما مر من أن الإضافة الوضعية إلى الأجسام- ليست إدراكا لها و الإضافة العلمية لا يمكن أن يتصور بالقياس إلى ذوات الأوضاع المادية بل الإحساس إنما يحصل بأن يفيض من الواهب صورة نورية إدراكية يحصل بها الإدراك و الشعور فهي الحاسة بالفعل و المحسوسة بالفعل و أما قبل ذلك فلا حاس و لا محسوس إلا بالقوة و أما وجود صورة في مادة مخصوصة فهي من المعدات لفيضان تلك الصورة التي هي المحسوسة و الحاسة بالفعل و الكلام في كون هذه الصورة- حسا و حاسا و محسوسا بعينه كالكلام في كون الصورة العقلية عقلا و عاقلا و معقولا قال المعلم الأول في كتاب أثولوجيا ينبغي أن يعلم أن البصر إنما ينال الأشياء الخارجة منه و لا ينالها حتى يكون بحيث ما يكون هو هو فيحس حينئذ و يعرفها معرفة صحيحة على نحو قوته كذلك المرء العقلي إذا ألقى بصره على الأشياء العقلية لم ينلها حتى يكون هو و هي شيئا واحدا إلا أن البصر يقع على خارج الأشياء و العقل على باطن الأشياء فلذلك يكون توحده معها بوجوه فيكون مع بعضها أشد و أقوى من توحد الحس بالمحسوسات و البصر كلما أطال النظر إلى الشيء المحسوس أضربه حتى يصيره خارجا من الحس لا يحس شيئا فأما البصر العقلي فيكون على خلاف ذلك انتهى كلامه فبما ذكرناه اندفع إشكالات كثيرة و مفاسد شنيعة ترد على القول بارتسام صور المعقولات المتباينة الماهيات في العقل- و كذا ما يرد على القول بانطباع صور الممكنات في ذات الباري جل اسمه كما هو المشهور من أتباع المشائين فإن التعقل لو كان بارتسام الصورة العقلية في ذات العاقل- يلزم في علم النفس بالجوهر و بالكم و غيرهما كون شيء واحد مندرجا تحت مقولتين بالذات و في علم الباري كونه محلا للممكنات و يلزم أمور شنيعة أخرى مذكورة في مواضعها ثم إنهم زعموا أن الجوهر المنفعل العقلي من الإنسان الذي كان عقلا و معقولا بالقوة مما يصادف الصور العقلية و يدركها إدراكا عقليا فنقول تلك القوة الانفعالية بما ذا أدركت الصورة العقلية أ تدركها بذاتها المعراة عن الصور العقليات فليت شعري كيف يدرك ذات عارية جاهلة غير مستنيرة بنور عقلي صورة عقلية

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۳۱۸

نيرة في ذاتها معقولة صرفة فإن أدركها بذاتها فالذات العارية الجاهلة العامية العمياء كيف تدرك صورة علمية و العين العمياء كيف تبصر و ترى- فـ**مَنْ لَمْ يَجْعَلِ اللهُ لَهُ نُوراً فَما لَهُ مِنْ نُورٍ** و إن أدركتها بما استنارت به من صورة عقلية فكانت تلك الصورة عاقلة بالفعل كما كانت معقولة بالفعل بلا حاجة إلى صورة أخرى و إلا لكان الكلام عائدا و يلزم تضاعف الصور إلى غير النهاية فكان المعقول و العاقل شيئا واحدا بلا اختلاف.

و ليس لقائل أن يقول تلك الصورة واسطة في كون النفس عاقلة لما سواها- و هي معقولة للنفس بذاتها بمعنى أن ما

وراءها مما هي مطابقة إياها تصير معقولة للنفس بتلك الصورة.

لأنا نقول لو لم تكن تلك الصورة معقولة للنفس أولا لم يمكن أن يدرك بها غيرها و ليس توسيط تلك الصورة في إدراك الأشياء كتوسيط الآلات الصناعية في الأعمال البدنية بل مثالها مثال النور المحسوس في درك المبصرات حيث يبصر النور أولا و بتوسطه غيره.

على أنا قد أوضحنا بالبرهان القاطع أن الصورة المعقولة معقولة في ذاتها لذاتها سواء عقلها غيرها أو لم يعقلها و كذا المحسوس بالفعل لا يمكن فرض وجود

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج٣، ص ٣١٩

له لم يكن هو بحسب ذلك الوجود محسوسا فهو محسوس بالفعل و إن قطع النظر عما سواه و ليس وجود الصور الإدراكية عقلية كانت أو حسية للجوهر المدرك كحصول الدار و الأموال و الأولاد لصاحب الدار و المال و الولد فإن شيئا من ذلك الحصول ليس في الحقيقة حصولا لذات شيء لدى ذات أخرى بل إنما ذلك حصول إضافة لها فقط نعم حصول الصورة الجسمانية الطبيعية للمادة التي يستكمل بها و يصير ذاتا متحصلة أخرى يشبه هذا الحصول الإدراكي فكما ليست المادة شيئا من الأشياء المعينة بالفعل إلا بالصور و ليس لحوق الصور بها لحوق موجود بموجود- بالانتقال من أحد الجانبين إلى الآخر بل بأن يتحول المادة من مرتبة النقص في

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج٣، ص ٣٢٠

نفسها إلى مرتبة الكمال فكذلك حاك النفس في صيرورتها عقلا بالفعل بعد كونها عقلا بالقوة و ليس لحوق الصورة العقلية بها عند ما كانت قوة خيالية بالفعل عقلا بالقوة كلحوق موجود مباين لموجود مباين كوجود الفرس لنا أو كلحوق عرض

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج٣، ص ٣٢١

لمعروض جوهري مستغني القوام في وجوده عن ذلك العرض إذ ليس الحاصل في تلك الحصولات إلا وجود إضافات لا يستكمل بها شيء و حصول الصورة الإدراكية للجوهر الدراك أقوى في التحصيل و التكميل له من الصور الطبيعية في تحصيل المادة و تنويعها و سنعود من بعد إلى دفع الشكوك التي لأجلها قد تحاشي القوم- كالشيخ الرئيس و أتباعه من القول باتحاد العقل بالمعقول على وجه لم يبق لأهل البصيرة مجال شك و اضطراب في هذا المطلب بتوفيق الله العظيم

فصل (٨) في تأكيد القول باتحاد العاقل بالمعقول

[أدلة المانعين لذلك]

اعلم أن الشيخ الرئيس في أكثر كتبه نص على إبطال القول باتحاد العاقل بالمعقول و أصر على إبطال ذلك القوم غاية الإصرار و استبعد ذلك غاية الاستبعاد

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج٣، ص ٣٢٢

و نحن نذكر في هذا الفصل ما ذكره في بطلان هذا القول من استدلالاته و احتجاجاته على ذلك و تشنيعاته على القائلين بالاتحاد بين العقل و العاقل ثم نأخذ في التفصي عن إشكالاته و الجواب عن احتجاجاته فلقد قال في كتاب الإشارات إن قوما من المتصدرين يقع عندهم أن الجوهر العاقل إذا عقل صورة عقلية صار هو هو فلنفرض الجوهر العاقل عقل آ و كان هو على قولهم بعينه المعقول من آ فهل هو حينئذ كما كان عند ما لم يعقل آ أو بطل منه ذلك فإن كان كما كان فسواء عقل آ أو لم يعقلها و إن كان بطل منه ذلك أبطل على أنه حال له و الذات باقية فهو كسائر الاستحالات ليس على ما يقولون و إن كان على أنه ذاته فقد بطل ذاته و حدث شيء آخر ليس أنه صار شيئا آخر على أنك إن تأملت هذا أيضا علمت أنه يقتضي هيولى مشتركة و تجدد مركب لا بسيط.

و قال أيضا زيادة تنبيه و أيضا إذا عقل آ ثم عقل ب أ يكون كما كان عند ما عقل آ حتى يكون سواء عقل ب أو لم يعقلها أو يصير شيئا آخر و يلزم منه ما تقدم ذكره.

و قال فيه أيضا و كان لهم رجل يعرف بفرفوريوس عمل في العقل و المعقولات كتابا يثني عليه المشاءون و هو حشف كله و هم يعلمون من أنفسهم أنهم لا يفهمونه- و لا فرفوريوس نفسه و قد ناقضه من أهل زمانه رجل و ناقض هو ذلك المناقض بما هو أسقط من الأول ثم ذكر دليلا عاما على نفي الاتحاد بين شيئين مطلقا و قال اعلم أن قول القائل إن شيئا ما يصير شيئا آخر لا على سبيل الاستحالة من حال إلى حال و لا على سبيل التركيب مع شيء آخر ليحدث عنهما شيء ثالث بل على أنه كان شيئا واحدا فصار واحدا آخر قول شعري غير معقول فإنه إن كان كل واحد

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج‏۳، ص ۳۲۳

من الأمرين موجودا فهما اثنان متميزان و إن كان أحدهما غير موجود فقد بطل الذي كان موجودا.

و قال في الفصل السادس من المقالة الخامسة من الفن السادس في علم النفس من طبيعيات الشفاء و ما يقال من أن ذات النفس تصير هي المعقولات فهو من جملة ما يستحيل عندي فإني لست أفهم قولهم إن يصير شيء شيئا آخر و لا أعقل أن ذلك كيف يكون فإن كان بأن يخلع صورة ثم يلبس صورة أخرى و يكون هو مع الصورة الأولى شيئا- و مع الصورة الأخرى شيئا آخر فلم يصر بالحقيقة الشيء الأول الشيء الثاني بل الشيء الأول قد بطل و إنما بقي موضوعه أو جزء منه و إن كان ليس كذلك فلننظر كيف يكون فنقول إذا صار الشيء شيئا فأما أن يكون إذ هو قد صار ذلك الشيء- موجودا أو معدوما فإن كان موجودا و الثاني الآخر أما أن يكون موجودا أيضا أو معدوما فإن كان موجودا فهما موجودان لا موجود واحد و إن كان معدوما فقد صار هذا الموجود شيئا معدوما لا شيئا آخر موجودا و هذا غير معقول و إن كان الأول قد عدم فما صار شيئا آخر بل عدم هو و حصل شيء فالنفس كيف يصير صور الأشياء و أكثر ما هو بين الناس في هذا هو الذي صنف لهم إيساغوجي و كان حريصا على أن يتكلم بأقوال مخيلة شعرية صوفية يقتصر منها لنفسه و لغيره على التخيل و يدل أهل التميز في ذلك كتبه في العقل و المعقولات و كتبه في النفس نعم إن صور الأشياء يحل النفس- و يحليه و يزينه و يكون النفس كالمكان لها بتوسط العقل الهيولاني و لو كانت النفس- صارت صورة شيء من الموجودات بالفعل و الصورة هي الفعل و هي بذاتها فعل و ليس في ذات الصورة قوة قبول شيء إنما قوة القبول في القابل للشيء وجب أن يكون

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۳۲۴

النفس حينئذ لا قوة لها على قبول صورة أخرى و أمر آخر و قد نراها تقبل صورة أخرى غير تلك الصورة فإن كان ذلك الغير أيضا لا يخالف هذه الصورة فهو من العجائب- فيكون القبول و اللاقبول واحدا و إن كان يخالفه فيكون النفس لا محالة هي الصورة المعقولة قد صارت غير ذاتها و ليس من هذا شيء بل النفس هي العاقلة و العقل إنما نعني به قوتها التي بها تعقل أو نعني به صورة هذه المعقولات في نفسها و لأنها في النفس تكون معقولة فلا يكون العقل و العاقل و المعقول شيئا واحدا في أنفسنا نعم هذا في شيء آخر يمكن أن يكون على ما سنلمحه في موضعه و كذلك العقل الهيولاني- إن عني به مطلق الاستعداد للنفس و هي باقية فينا أبدا ما دمنا في البدن و إن عني بحسب شيء شيء فإن الاستعداد يبطل مع وجود الفعل انتهى قوله بألفاظه

[**مقدمة الجواب**]

أقول و الذي يجب أن يعلم أولا قبل الخوض في دفع ما ذكره الشيخ في نفي الاتحاد بين الأمرين عاما و بين العاقل و المعقول خاصا أمران.

أحدهما أن الوجود في كل شيء هو الأصل في الموجودية و هو مبدأ شخصيته و منشأ ماهيته و أن الوجود مما يشتد و يضعف و يكمل و ينقص و الشخص هو هو- أ لا ترى أن الإنسان من مبدإ كونه جنينا بل نطفة إلى غاية كونه عاقلا و معقولا جرت عليه الأطوار و تبدلت عليه النشآت مع بقاء نحو وجوده و شخصيته.

و ثانيهما أن الاتحاد يتصور على وجوه ثلاثة- الأول أن يتحد موجود بموجود بأن يصير الوجودان لشيئين وجودا واحدا

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۳۲۵

و هذا لا شك في استحالته لما ذكره الشيخ من دلائل نفي الاتحاد.

و الثاني أن يصير مفهوم من المفهومات أو ماهية من الماهيات عين مفهوم آخر- مغاير له أو ماهية أخرى مغايرة لها بحيث يصير هو هو أو هي هي حملا ذاتيا أوليا و هذا أيضا لا شك في استحالته فإن المفهومات المغايرة لا يمكن أن تصير مفهوما واحدا- أو يصير بعضها بعضا بحسب المفهوم ضرورة أن كل معنى غير المعنى الآخر من حيث المعنى مثلا مفهوم العاقل محال أن يصير عين مفهوم المعقول نعم يمكن أن يكون وجود واحد بسيط يصدق عليه أنه عاقل و يصدق عليه أنه معقول حتى يكون الوجود واحدا- و المعاني متغايرة لا تغايرا يوجب تكثر الجهات الوجودية.

و الثالث صيرورة موجود بحيث يصدق عليه مفهوم عقلي و ماهية كلية بعد ما لم يكن صادقا عليه أولا لاستكمال وقع له في وجوده و هذا مما ليس بمستحيل بل هو واقع فإن جميع المعاني المعقولة التي وجدت متفرقة في الجماد و النبات و الحيوان- يوجد مجتمعة في الإنسان الواحد.

لا يقال هذه المعاني الحيوانية و النباتية و الجمادية إنما وجدت في الإنسان- بحسب كثرة قواه لا بحسب قوة واحدة.

لأنا نقول بل بحسب صورة ذاته المتضمنة لقواه فإن جميع قوى الإنسان المدركة و المحركة يفيض على مادة البدن و مواضع الأعضاء عن مبدإ واحد بسيط هو نفسه و ذاته الحقيقية و تلك القوى كلها فروع ذلك الأصل و هو حس الحواس

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۳۲۶

و عامل الأعمال كما أن العقل البسيط الذي أثبته الحكماء هو أصل المعقولات المفصلة- و سينكشف لك في هذا الكتاب أن العقل الفعال في أنفسنا هو كل الموجودات بمعنى أن ذاته بذاته مصداق حمل جميع المعاني الكلية التي تكون موجودة في صور المكونات التي في العالم و بالجملة فكون وجود أو موجود واحد هو بصدد الاستكمال بحيث يصدق عليه و يحمل على ذاته بذاته معنى من المعاني لم يكن صادقا محمولا على ذاته ليس بمستنكر كما قيل ليس من الله بمستنكر أن يجمع العالم في واحد.

[**الجواب عن الأدلة**]

إذا تقرر هذا فلنرجع إلى الجواب عن احتجاجات الشيخ أما دليله العام المذكور في الإشارات فقوله إن كان كل واحد من الأمرين موجودا فهما اثنان متميزان.

قلنا إن هذا غير مسلم لجواز أن يكون مفهومات متعددة بحسب المعنى- موجودة بوجود واحد فإن الحيوان و الناطق معنيان متغايران يمكن انفكاك أحدهما عن الآخر و هما مع ذلك موجودان بوجود واحد في الإنسان و كذا دليله العام المذكور في الشفاء فإن قوله إذا صار الشيء شيئا آخر فإما أن يكون إذ هو قد صار ذلك الشيء موجودا أو معدوما إلخ قلنا نختار أنه يكون موجودا و قوله فإن كان موجودا فالثاني الآخر إما أن يكون أيضا موجودا أو معدوما قلنا نختار أنه أيضا يكون حينئذ موجودا قوله فهما موجودان لا موجود واحد قلنا بل هما موجودان بوجود واحد و لا استحالة في كون معاني متغايرة موجودة بوجود واحد و السند ما مر و لو كان يجب أن يكون لكل معنى وجود واحد حتى يستحيل كون معاني متغايرة لها وجود واحد فكيف يكون النفس الإنسانية مع بساطته جوهرا موجودا- عالما قادرا محركا سميعا بصيرا حيا بل الذات الأحدية الواجبية التي هي مصداق جميع المعاني الكمالية و الصفات الحسنى الإلهية بوجود واحد بسيط لا اختلاف حيثية فيه بوجه من الوجوه أصلا.

و أما حجتاه الخاصتان بالعاقل و المعقول فالذي ذكره في الإشارات من قوله- فلنفرض الجوهر العاقل عقل آ و كان هو على قولهم بعينه المعقول من آ فهل

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۳۲۷

هو حينئذ كما كان عند ما لم يعقل آ أو بطل منه ذلك.

قلنا نختار أنه لم يبطل كونه حينئذ عند ما عقل آ و اتحد به إلا ما هو من باب القصور و النقص كالصبي إذا صار رجلا فإنه لم يزل منه شيء إلا ما هو أمر عدمي- كما اعترف به الشيخ في فصل من إلهيات الشفاء عند ما يبين أقسام كون الشيء من شيء- حيث قال هناك إن كون الشيء من الشيء على وجهين أحدهما بمعنى أن يكون الأول إنما هو ما هو بأنه بالطبع يتحرك إلى الاستكمال بالثاني كالصبي إنما هو صبي لأنه في طريق السلوك إلى الرجلية مثلا فإذا صار رجلا لم يفسد و لكنه استكمل لأنه لم يزل عنه أمر جوهري و لا أيضا أمر عرضي إلا ما يتعلق بالنقص و بكونه بالقوة بعد ما إذا قيس إلى الكمال الآخر و الثاني بأن يكون الأول ليس طباعه أنه يتحرك إلى الثاني و إن كان يلزمه الاستعداد لقبول صورته لا من جهة ماهيته و لكن من جهة حامل ماهيته و إذا كان منه الثاني لم يكن من جوهره الذي بالفعل إلا بمعنى بعد و لكن كان من جزء جوهره و هو الجزء الذي يقارن القوة مثل الماء إنما يصير هواء بأن يخلع عن هيولاه صورة

المائية و يحصل لها صورة الهوائية و القسم الأول كما لا يخفى عليك يحصل فيه الجوهر الذي للأول بعينه في الثاني و القسم الثاني لا يحصل الذي في الأول بعينه للثاني بل جزء منه و يفسد ذلك الجوهر هذا كلامه بعينه و هو صريح في أن كون الشيء من شيء قد يكون بحيث قد صار الشيء الأول بعينه متحدا بالثاني و هو هو كما كان مع أمر زائد متحد معه فكيف ينكر هاهنا ما هو من قبيل القسم الأول من قسمي كون الشيء من الشيء قوله فإن كان كما كان فسواء عقل آ أو لم يعقلها قلنا ليس الأمر كما زعمه فإن ذلك إنما يلزم لو لم يصر ذاته بعينها مصداقا لمعنى كمالي لم يكن قبل هذا التعقل و العجب من الشيخ مع عظم شأنه و قدره حيث حكم بأن النفس الإنسانية- من مبدإ كونها بالقوة في كل إدراك حتى الإحساس و التخيل إلى غاية كونها عاقلا بالفعل في أكثر المعقولات بل في كلها كما هو شأن العقل البسيط لم يصر بحيث يصدق على ذاتها بذاتها شيء من الأشياء التي لم يكن صادقا عليها في أوائل

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۳۲۸

الفطرة حتى كانت نفوس الأنبياء ع و نفوس المجانين و الأطفال بل الأجنة في بطون الأمهات في درجة واحدة من تجوهر الذات الإنسانية و حقيقتها و إنما الاختلاف في عوارض غريبة لاحقة للوجود الذي لها نعم لو قيل إن هذه الكمالات الوجودية- كأصل الوجود مفهوماتها غير مفهوم الإنسانية و ماهيتها فذلك كما قيل بشرط أن يعلم أن زيادة الوجود على الماهية كما ذكر مرارا ليست إلا بحسب التصور و المفهوم لا بحسب الحقيقة و الكون فإن الوجود هو الأصل في التحقق و الماهية تابعة له و قوله و إن كان بطل منه ذلك أبطل على أنه حال له و الذات باقية فهو كسائر الاستحالات ليس على ما يقولون قلنا لم يبطل منه شيء من مقوماته و لا من وجود ذاته إلا ما يتعلق بالنقص و العدم بأنه كان ناقص الجوهر فاشتد في تجوهره و ليس هذا كسائر الاستحالات التي يقع فيها الانتقال من صفة وجودية إلى ما يعانده كالماء إذا صار هواء و البارد إذا صار حارا و قوله و إن كان على أنه ذاته فقد بطل ذاته و حدث شيء آخر ليس أنه صار شيئا آخر على أنك إن تأملت هذا أيضا علمت أنه يقتضي هيولى مشتركة و تجدد مركب لا بسيط.
قلنا قد مر أن الذي قد بطل كان أمرا عدميا من قبيل القوة و الاستعداد- على أن لنا أن نقول كما حققناه في معنى كون الحركة في مقولة و أن أي المقولات يقع فيها الحركة من إثبات فرد تدريجي الوجود لمقولة الكيف و الكم

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۳۲۹

بل الجوهر أيضا يجوز أن يكون ذات الشيء بحيث يتجدد و يتطور في نفس ذاته من غير أن يبطل ذاتا و وجودا و يحدث شيء آخر منفصل الوجود و الذات عنه بل كاشتداد الحرارة في نفسها فإن ذات الحرارة لو كانت في كل آن من الآنات المفروضة في زمان حركته الاشتدادية موجودا بوجود آخر يلزم منه تتالي الآنات و تركب المسافة و الحركة من الغير المنقسمات و هو محال قد علمت استحالته في مباحث الجزء فلا محالة لتلك الحرارة الاشتدادية وجود واحد مستمر و له في كل جزء من أجزاء ذلك الزمان نوع آخر من الحرارة كما هو مذهبهم من أن مراتب الحرارة أنواع متخالفة كما بيناه و مع ذلك كلها موجودة بوجود واحد تدريجي فليس بمحال كون معان مختلفة متحدة في الوجود بمعنى أنها منتزعة مفهوما عن موجود واحد كما كانت منتزعة مفهوما عن موجودات كثيرة إنما المحال اتحاد حرارة أخرى بالفعل مع حرارة أخرى بالفعل و كذا صيرورة ذاتين موجودتين ذاتا واحدة موجودة لأن كل وجود بالفعل له تعين خاص

بالفعل و مع محال أن يصير هذا التعين بعينه ذلك التعين بعينه و كذا كل ماهية لها حد خاص و مفهوم محصل يمتنع أن يصير ماهية أخرى لها حد آخر و مفهوم محصل آخر لامتناع أن يحمل على مفهوم الإنسان- مفهوم الفرس حملا ذاتيا أوليا كيف و كل ماهية من حيث هي ليست إلا هي- و أما كون الماهيات المتعددة بحسب المعنى و المفهوم موجودة بوجود واحد فليس ذلك مما يمتنع عند العقل كليا إلا ما ساق إليه البرهان في بعض الماهيات كماهية الواجب و الممكن و القوة و الفعل و الجوهر و العرض و كالمتضادين و الأعدام و الملكات و نحوها مما قام البرهان على أنها لا يمكن أن تكون موجودة بوجود واحد.

و قوله هذا أيضا يقتضي هيولى مشتركة.

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج٣، ص ٣٣٠

قلنا نحن لا نمنع أن يكون لمثل هذا الشيء المتبدل وجود ذاته في الاستكمال تعلق ما بجوهر مادي واقع تحت الحركة و الزمان و أما قوله و تجدد مركب لا بسيط فغير مسلم إن أراد به المركب الخارجي في ذاته لأن كل وجود صوري لا تركيب فيه خارجا سيما الذي قد تهيأ لأن يصير عقلا بالفعل و إن أراد به النوع الخارجي المركب منه و من المادة البدنية فهو مسلم و لا انتقاض في ذلك و أما الحجة الخاصة الأخرى التي ذكرها في الشفاء فقوله لو كانت النفس- صارت صورة شيء من الموجودات بالفعل إلى قوله و قد نراها تقبل صورة أخرى.

قلنا في تحقيق هذا المقام إن النفس في أول ما أفيضت على مادة البدن كانت صورة شيء من الموجودات الجسمانية فكانت كالصور المحسوسة و الخيالية لم يكن في أول الكون صورة عقلية لشيء من الأشياء كيف و من المحال أن يحصل من صورة عقلية و مادة جسمانية نوع جسماني واحد كالإنسان بلا توسط استكمالات و استحالات لتلك المادة إذ ذاك عندي من أمحل المحالات و أشنع المحذورات فإن وجود المادة القريبة للشيء من جنس وجود صورته إذ نسبة الصورة إليها نسبة الفصل المحصل- للجنس القريب إليه فالنفس في أوائل الفطرة كانت صورة واحدة من موجودات هذا العالم إلا أن في قوتها السلوك إلى عالم الملكوت على التدريج فهي أولا صورة

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج٣، ص ٣٣١

شيء من الموجودات الجسمانية و في قوتها قبول الصور العقلية و لا منافاة بين تلك الفعلية- و هذا القبول الاستكمالي لما مر من حكاية قول الشيخ إن وجود الشيء من شيء قد يكون بطريق الاستكمال و هو سلوك السلسلة الطولية و قد يكون بطريق التفاسد و هو سلوك السلسلة العرضية كما في المعدات فالصورة النفسانية الحسية كمادة للصورة الخيالية و هي كمادة للصور العقلية و هو أول ما يفيض عليها أوائل المعقولات ثم ثوانيها على التدريج صائرة إياها كما أشرنا إليه و سنزيدك إيضاحا أيضا.

فقوله ليس في ذات الصورة قوة قبول شيء.

قلنا لا نسلم بل جهة القبول مضمنة فيها تضمن الفصل في النوع البسيط.

قوله إنما القبول في القابل للشيء.

قلنا نعم و لكن بمعنى آخر القبول قد يعنى الانفعال التجددي الذي يكون لحدوث مقابل الشيء كالمتصل إذا صار

منفصلا و الماء إذا صار هواء و أما القبول بمعنى قوة الاستكمال فالشيء الصوري يمكن اتصافه بالقبول بهذا المعنى بالقياس إلى اشتداده في الكمالية و بالجملة القبول قد يكون مصحوبا للعدم الخارجي للشيء و قد يكون مصحوبا للعدم الذهني له و الأول شأن المادة القابلة و الثاني شأن

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۳۳۲

الصورة المتعلقة بها و أما الصورة البريئة من كل الوجوه من المادة فليس فيها كمال منتظر.

و قوله فإن كان ذلك الغير أيضا لا يخالف هذه الصورة فهو من العجائب فيكون القبول و اللاقبول واحدا.

قلنا ذلك الغير ليست غيريته بأنه بالفعل صورة موجودة بل هو معنى متحد مع هذه الصورة النفسانية اتحادا في الوجود لأن المراد من صورة الشيء عندنا هو وجود ذلك لا المفهوم الكلي منه فالصورة لكل شيء لا تكون إلا واحدة بسيطة لكن قد تكون مصداقا لمعان كثيرة كمالية و قد لا تكون كذلك كما أنه قد يكون وجودا قويا شديدا و قد يكون وجودا ضعيفا ناقصا فالنفس إذا قويت تصير مصداقا لمعان كثيرة كل منها إذا وجدت على حدة فربما كانت صورة لنوع ناقص جسماني كالفرس المعقول و الشجر المعقول و الأرض المعقولة فلكل منها صورة جسمانية إذا وجدت في

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۳۳۳

الخارج أعني في المواد الجسمانية كانت صورة نوع مادي و إذا وجد المعقول منها في عالم العقل كان متحدا بجوهر عقلي لا يلزم أن يكون صورة ذاته أو نحو وجوده العقلي بل معنى من المعاني المتحدة به على وجه أعلى و أشرف من اتحاده بالصور الجسمانية الدنية لأن الوجود العقلي وجود عال شريف قد يوجد منه جميع المعقولات بوجود واحد لا كوحدة الأجسام و ما فيها.

و قوله و إن كان يخالفه فيكون النفس لا محالة إن كانت هي الصورة المعقولة- قد صارت غير ذاتها.

قلنا لم تصر غير ذاتها بالعدد بل غيرها بالكمال و النقص أو بالمعنى و المفهوم مع بقاء الوجود الذي كان و قد صار أفضل و أشرف.

و قوله بل النفس هي العاقلة و العقل إنما يعني به قوتها التي بها يعقل أو يعني به صور هذه المعقولات و لأنها في النفس تكون معقولة فلا يكون العقل و العاقل و المعقول شيئا واحدا.

قلنا أما كون المعنى الأول هو العقل بالفعل فغير صحيح لأن تلك القوة سواء أريد بها استعداد النفس أو ذاتها الساذجة عن صور المعقولات في

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۳۳۴

ذاتها محال أن يكون هي بعينها عين العقل بالفعل و إلا لكان شيء واحد بعينه قوة و فعلا جهلا و علما و أما كون تلك الصور المعقولة عقلا بالفعل على ما زعمه من أن الجوهر النفساني الذي هو صورة كمالية للحيوان البشري اللحمي كان عاقلا لها و هو في ذاته كما قلنا فذلك قد كشفنا عن استحالته و أوضحنا فساده من الجانبين- أما من جانب النفس فالذات العارية من العقل كيف تعقل صور عقلية مباينة الذات لها خارجة الوجود عن وجودها و أيضا ثبوت الشيء

للشيء مطلقا كما أنه فرع لثبوت المثبت له إن ذهنا فذهنا و إن خارجا فخارجا لأن البرهان قائم على أن ما هو معدوم في ظرف من ظروف الوجود أو في عالم من العوالم فلا يمكن وجود شيء آخر له في ذلك الظرف أو العالم ضرورة أن الموجود لا يوجد إلا لموجود لا لمفقود فكذلك حال الوجود العقلي للموجود في عالم العقل فإن الوجود العقلي الصرف المجرد عن المواد و علائقها لا يمكن ثبوته لشيء إلا و له في ذاته مثل هذا الوجود بأن يكون عقلا و معقولا بالفعل فالمعقول بالفعل لا يثبت إلا لمعقول بالفعل كما أن المعقول بالقوة و هو الصور المادية لا يثبت إلا لمعقول بالقوة كالأجسام و المقادير التي هي ذوات الأوضاع فقد علم أن النفس قبل أن تصير ذاتا معقولة لا يثبت لها صورة من العقليات- اللهم إلا بالقوة كالصور الخيالية و الوهمية قبل أن أشرقت على الخيال و على تلك الصور نور العقل الفعال و أما من جانب تلك الصور العقلية فقد علمت بالبرهان الذي ألهمني الله به أن تلك الصور بعينها مع قطع النظر عن جميع ما عداها هي معقولة الهويات في ذاتها سواء وجد شيء في العالم عقلها أو لم يوجد فإذا كانت هي مع قطع النظر عن تلك النفس معقولة فهي في حد ذاتها عاقلة لذاتها فلا محالة كانت النفس متحدة بها و هذا هو مطلوبنا.

و اعلم أن الشيخ مع كونه من أشد المصرين في إنكار القول باتحاد العاقل

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۳۳۵

و المعقول في سائر كتبه لكن قد قرر هذا المطلب في كتابه الموسوم بالمبدإ و المعاد و أقام الحجة عليه في الفصل المترجم بأن واجب الوجود معقول الذات و عقل الذات و لست أدري هل كان ذلك على سبيل الحكاية لمذهبهم لأجل غرض من الأغراض أو كان اعتقاديا له لاستبصار وقع له من إضاءة نور الحق من أفق الملكوت و الذي ذكره المحقق الطوسي في شرح الإشارات اعتذارا عن إيراد الشيخ هذا المذهب هناك و قد سماه هذا الشارح حين شرحه لهذا المقام مذهبا فاسدا أنه قد صنف هذا الكتاب تقريرا لمذهب المشائين من أصحاب المعلم الأول في المبدإ و المعاد حسب ما اشترطه في صدر تصنيفه ذلك فعلى ما ذكره يعلم أن تحقيق هذا المطلب الشريف كان وقفا على الأوائل- لم يتوارثه أحد من علماء النظار أولي البحث و الاعتبار لو لا أن من الله به على بعض الفقراء المساكين و شرح صدره بقوة العزيز الحكيم

فصل (۹) في قول المتقدمين أن النفس إنما تعقل باتحادها بالعقل الفعال

[أدلة المانعين عن ذلك]

إن المشهور في كتب القوم من حكماء الدورة الإسلامية أن هذا المذهب أيضا كالمذهب الأول باطل فإنه أيضا قريب المأخذ من الأول فذكروا في بطلانه أن العقل الفعال إما أن يكون شيئا واحدا بعيدا عن التكثر أو يكون ذا أجزاء و أبعاض- و الأول يوجب أن يكون المتحد به لأجل تعقل واحد عقل جميع المعقولات لأن المتحد بالعاقل و لجميع المعقولات لا بد و أن يعقل كل ما يعقله و إن كان يتحد

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۳۳۶

ببعضه لا بكله وجب أن يكون للعقل الفعال بحسب كل تعقل ممكن الحصول للإنسان جزء لكن التعقلات التي يقوى البشر عليها غير متناهية فإذن العقل الفعال مركب من أجزاء مختلفة الحقائق غير متناهية لأن المعقولات المختلفة

الحقائق غير متناهية- ثم كل من تلك المعقولات يمكن حصولها للأنفس الغير المتناهية فيكون تعقل زيد مثلا للسواد مثل تعقل عمرو فإذن يكون للعقل الفعال بحسبها أجزاء غير متناهية- متحدة بالنوع لا مرة واحدة بل مرارا غير متناهية كل منها غير متناهية متحدة بالنوع- و هذا مع ما فيه من المحالات يلزمه محال من جهة أخرى و هو أن تلك المتحدات بالنوع لا يتمايز بالماهية و لوازمها بل بالعوارض الممكنة الافتراق و ذلك لا يجوز إلا بسبب المادة و العقل الفعال مجرد عنها فأجزاؤه أولى بالتجرد فهي غير متمايزة بالعوارض فهي غير متكثرة فالعقل الفعال بسيط و قد فرض مركبا هذا خلف فالقول باتحاد النفس بالعقل الفعال محال هذا ما ذكره المتأخرون في كتبهم مطبقين على بطلان هذا المذهب و إليه أشار الشيخ في الإشارات بعد حكاية هذا المذهب بقوله و هؤلاء بين أن يجعلوا العقل الفعال متجزيا قد يتصل منه شيء دون شيء أو يجعلوا اتصالا واحدا به يجعل النفس كاملة واصلة إلى كل معقول.

[تحقيق الأمر]

أقول هذا المذهب كالذي قبله لما كان منسوبا إلى العلماء الفاضلين المتقدمين في الحكمة و التعليم لا بد و أن يكون له وجه صحيح غامض يحتاج تحقيقه إلى بحث شديد و تفحص بالغ مع تصفية للذهن و تهذيب للخاطر و تضرع إلى الله تعالى و سؤال التوفيق و العون منه و قد كنا ابتهلنا إليه بعقولنا و رفعنا إليه أيدينا الباطنة- لا أيدينا الداثرة فقط و بسطنا أنفسنا بين يديه و تضرعنا إليه طلبا لكشف هذه المسألة و أمثالها طلب ملتجىء ملجأ غير متكاسل حتى أنار عقولنا بنوره الساطع و كشف عنا بعض الحجب و الموانع فرأينا العالم العقلي موجودا واحدا يتصل به جميع الموجودات التي في هذا العالم و منه بدؤها و إليه معادها و هو أصل المعقولات و كل الماهيات- من غير أن يتكثر و يتجزى و لا أن ينقص بفيضان شيء منه و لا أن يزداد باتصال شيء إليه لكن موضع إثبات هذا الجوهر و أحكامه ليس هاهنا بل سيأتي من ذي

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج٣، ص ٣٣٧

قبل أن شاء الله تعالى و الذي يليق أن يذكر هاهنا ما يسكن به صولة إنكار المنكرين- لاتصال النفس بذلك العالم في إدراك كل معقول و يضعف به شدة استبعادهم إياه- عن سنن الصواب أمور ثلاثة.

أحدها أنه قد مر أن النفس إذا عقلت شيئا صارت عين صورته العقلية و قد فرغنا من إثباته بالبرهان و حللنا الشكوك التي فيه.

و ثانيها أن العقل هو كل الأشياء المعقولة و البرهان عليه مما أقمناه في موضع آخر و معنى كونه كل الأشياء المعقولة ليس أن تلك الأشياء بحسب أنحاء وجوداتها الخارجية الخاصة بواحد واحد صارت مجتمعة واحدة فإن ذلك ممتنع فإن الماهية الفرسية لها وجود في الخارج مع مقدار و وضع و لون و مادة و لها أيضا وجود عقلي خاص مع لوازم و صفات عقلية يتحد معه في ذلك الوجود الخاص كاتحاد الماهية و أجزائها بالوجود الخاص بها إما خارجا أو عقلا فكما أن لكل من النوعيات وجودا حسيا يتمايز به أشخاصها و يتزاحم تزاحما مكانيا كذلك لكل منها وجود عقلي مخصوص- يتباين بحسبه أنواعها و يتزاحم في ذلك الوجود فيكون المعقول من الفرس شيئا و من النبات شيئا آخر جعلا و وجودا بل المراد أنه يمكن أن يكون جميع الماهيات- الموجودة في الخارج بوجودات متعددة متكثرة كثرة عددية و في العقل بوجودات متكثرة كثرة عقلية موجودا بوجود واحد عقلي هو بعينه جامع جميع المعاني مع بساطته و وحدته.

و ثالثها أن وحدة العقول ليست وحدة عددية هي مبدأ الأعداد كوحدة الجسم

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۳۳۸

مثلا و وحدة السواد و اللون أو الحركة بل وحدة أخرى و الفرق بين الوحدتين في المعنى أن هذه الوحدة التي في الأجسام و الجسمانيات إذا فرض أن يوجد أخرى مثلها صار المجموع أعظم أو أكثر فإن الجسمين أعظم من جسم أحدهما و كذا السوادان ليس حالهما كحال أحدهما بل لا بد و أن يحصل تغير في الوجود و هذا بخلاف الوحدة العقلية فإنا لو فرضنا وجود ألف عقل مثل هذا العقل لكان حال الواحد في وحدته كحال ذلك الألف في كثرته مثال ذلك معنى الإنسان بما هو إنسان فإنك إذا أضفت إلى هذا المعنى معنى هو مثله في الحقيقة مع قطع النظر عن العوارض اللاحقة من الوضع و المقدار و الأين و غيرها فلم تجده في ثانويته و لا المجموع في اثنينيته إلا كما تجد الأول في وحدته و لذلك قال صاحب التلويحات- صرف الوجود الذي لا أتم منه كلما فرضته ثانيا فإذا نظرت إليه فإذن هو هو إذ لا ميز في صرف شيء فإذا تقررت هذه المسائل فنقول إن النفس الإنسانية من شأنها أن تدرك جميع الحقائق و تتحد بها كما علمت و من شأنها أن يصير عالما عقليا فيه صورة كل موجود عقلي و معنى كل موجود جسماني فإذا فرض أن

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۳۳۹

يوجد فيها معنى من المعاني العقلية كمعنى الفرس العقلي مثلا و قد قررنا أن المعنى العقلي الواحد بالحد و النوع دون التشخص و الوضع لا يمكن تعدده بالوجود إلا بأمر زائد على معناه و حده فالفرس العقلي الموجود في العقل الفعال و الفرس العقلي الموجود في النفس عند ما صارت به عقلا بالفعل لا يمكن تعددهما من جهة المعنى و الحقيقة بل من جهة زائدة على الحد و الحقيقة فما في النفس و ما في العقل الفعال- من الفرس العقلي أمر واحد و قد مر أيضا أن النفس يتحد بكل صورة عقلية أدركتها فيلزم اتحادها بالعقل الفعال الموجود فيه كل شيء من هذه الجهة لا من جهة ما لم يدركه من العقليات فكل نفس أدركت صورة عقلية اتحدت مع العقل الفعال اتحادا عقليا من تلك الجهة و لما كانت المعاني كلها موجودة فيه بوجود واحد من غير لزوم تكثر فيه و هي مما يصح أن يوجد في أشياء متفرقة فكما لا يلزم من صيرورة تلك المعاني متكثرة الوجود في مواطن أخرى غير موطن العقل كون العقل منقسما متجزيا بسبب وجودها فيه وجودا مقدسا من شوب الكثرة و التجزئة- فكذلك لا يلزم من اتحاد النفوس الكثيرة من جهة كمالاتها المتفننة بالعقل الفعال- تجزية العقل الفعال و لا يلزم أيضا نيل كل من النفوس كل كمال و كل فضيلة- و من أشكل عليه ذلك فلذهوله عن كيفية الوحدة العقلية و قياسها على الوحدة العددية أ لا ترى أن الإنسان متحد بالحيوان و كذا الفرس و الثور و الأسد كل منها متحد مع ما يتحد به الآخر ثم لا يلزم من ذلك اتحاد بعضها مع بعض و ذلك لأن وحدة الحيوان وحدة مرسلة و الوحدة المرسلة يمكن فيها اتحاد المختلفات بحسبها و كذلك

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۳۴۰

حال الوحدة العقلية لا يأبى عن اجتماع المعاني الكثيرة فيها فالحيوان العقلي كالحيوان المرسل قد يتحد فيه الحيوانات العقلية

[کلام المعلم الأول و الجواب عنه]

قال المعلم الأول في كتاب أثولوجيا إن العالم الأعلى هو الحي التام- الذي فيه جميع الأشياء لأنه أبدع من المبدع الأول التام ففيه كل نفس و كل عقل- و ليس هناك فقر و لا حاجة البتة لأن الأشياء التي هناك كلها مملوءة غنى و حياة- كأنها حياة تغلي و تفور و جرى حياة تلك الأشياء إنما ينبع عن عين واحدة لا كأنها حرارة واحدة أو ريح واحدة فقط بل كلها كيفية واحدة فيها كل كيفية يوجد فيها كل طعم.

و قال فيه أيضا إن اختلاف الحياة و العقول هاهنا إنما هو لاختلاف حركات الحياة و العقل فلذلك كانت حيوانات مختلفة و عقول مختلفة إلا أن بعضها أنور و أشرف من بعض و ذلك أن من العقول ما هو قريب من العقول الأولى فلذلك صار أشد نورا من بعض و منها ما هو ثان و ثالث فلذلك صار بعض العقول التي هاهنا إلهية- و بعضها ناطقة و بعضها غير ناطقة لبعدها عن تلك العقول الشريفة و أما هناك فكلها ذو عقل فلذلك صار الفرس عقلا و عقل الفرس فرس و لا يمكن أن يكون الذي يعقل الفرس إنما هو عاقل الإنسان فإن ذلك محال في العقول الأولى فالعقل الأول

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۳۴۱

إذا عقل شيئا كان هو و ما عقله شيئا واحدا فالعقل الأول لا يعقل شيئا لا عقل له بل يعقله عقلا نوعيا و حياة نوعية و كانت الحياة الشخصية ليست بعادمة للحياة المرسلة فكذا العقل الشخصي ليس بعادم للعقل المرسل فإذا كان هذا هكذا فالعقل الكائن في بعض الحيوان ليس هو بعادم للعقل الأول و كل جزء من أجزاء العقل- هو كل ما يتجزى به عقل فالعقل للشيء الذي هو عقل له هو الأشياء كلها بالقوة- فإذا صار بالفعل صار خاصا و أخيرا بالفعل و إذا كان أخيرا بالفعل صار فرسا أو شيئا آخر من الحيوان و كلما سلكت الحياة إلى أسفل صار حيا دنيا خسيسا و ذلك أن القوى الحيوانية كلما سلكت إلى أسفل ضعفت و خفيت بعض أفاعيلها فحدث منها حيوان دني ضعيف فإذا صار ضعيفا احتال له العقل الكائن فيحدث الأعضاء القوية بدلا عن قوته كما لبعض الحيوان أظفار و مخالب و لبعضه قرون و لبعضه أنياب- على نحو نقصان الحياة فيه انتهى كلام المعلم الأول.

و لا يخفى ما فيه من التحقيق و التنوير لجميع ما ادعيناه و قررناه في هذا الفصل إلا أن في بعض كلماته ما يحتاج إلى التفسير حذرا من غفلة الناظرين فيها عنه و عدم تفطنهم به فقوله لاختلاف حركات الحياة و العقل أراد به اختلاف الجهات العقلية التي في العقول الأولى كالوجوب و الإمكان و الشدة و الضعف و اختلاف الحيثيات الناشئة من جهة قربها و بعدها عن المبدع الأول فالمراد بالحركة هاهنا

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۳۴۲

هو الصدور لا التغير بوجه من الوجوه و المراد من اختلاف الحركة إما بحسب الكيف فكالوجوب و الإمكان و الوجود و الماهية فإن الصادر من جهة الوجوب و الوجود غير الصادر من جهة الماهية و الإمكان و أما بحسب الكم فكدرجات القرب و البعد من الأول فالصادر عن العقل العالي القريب من الأول تعالى أشرف من الصادر عن العقل النازل كما يستفاد من كلامه و قوله إن من العقول ما هو قريب من العقول الأولى أراد بالعقول الأولى العقول المفارقة بالفعل و بالأخرى ماهيات الأنواع و صورتها العقلية و هي على درجات متفاوتة أوائلها كالعقول الإنسانية و ثوانيها كالحيوانية و

ثوالثها كالنباتية و قوله فإن ذلك محال في العقول الأولى- أراد بها العقول التي في الطبقة النازلة و قوله و كانت الحياة الشخصية ليست بعادمة للحياة المرسلة أراد بالحياة المرسلة ماهية الحيوان و بالعقل المرسل صورتها

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج٣، ص ٣۴٣

العقلية الكلية و كل منهما بحسب الاعتبار غير العقل بالفعل الأول مع اتحادهما معه في الوجود فالماهية من حيث هي يحتمل الكلية و الجزئية و التجرد و التجسم- و غير ذلك من الأحوال و أما صورتها العقلية فهي لا محالة أمر مشترك بالفعل بين أفرادها الموجودة أو المفروضة و أما العقل بالفعل الأول فهو نحو وجودها و تعينها العقلي الجامع لكثير من التعينات و قوله فالعقل الكائن في بعض الحيوان ليس بعادم للعقل الأول أراد بالعقل الكائن فيه ماهيته العقلية و هي ليست بعادمة للعقل المفارق لأنها متحدة به و قوله و كل جزء من أجزاء العقل أراد به الأجزاء المعنوية التي هي قد تكون صورا عقلية للأجزاء الخارجية كالأعضاء المعقولة للحيوان- المعقول من رأس معقول و يد معقولة و رجل معقولة فإن حكم كل منها كحكم المجموع في أنحاء الوجود كالمعقولية و المحسوسية و قوله فالعقل للشيء الذي هو عقل له هو الأشياء كلها بالقوة فإذا صار بالفعل صار خاصا و أخيرا بالفعل اعلم أن المراد بالقوة و الفعل هاهنا غير المعنى المشهور فإن المراد هاهنا بالقوة كون الوجود

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج٣، ص ٣۴۴

الواحد مشتملا بوحدته على ماهيات و معان كثيرة قد يوجد في موطن آخر بوجودات متعددة كثيرة كالسواد الشديد إذا قيل أنه هو السوادات الضعيفة بالقوة ليس المراد أنه يمكن أن ينقسم إليها أو يستعد لأن يقبل تلك الأمور و ينفعل عنها بل هناك وجود صرف بلا عدم و فعلية محضة بلا قوة كما قررناه و كذا المراد بالفعل هاهنا- ليس ما يقابل القوة بالمعنى المصحوب للعدم بل المراد الإيجاد للشيء الجسماني المتخصص بالصفات المادية و باقي ألفاظه واضحة لا يحتاج إلى الشرح بعد ما تقدم من الأصول المذكورة

فصل (١٠) في تزييف ما ذكره بعض المتأخرين في معنى العلم

قال العلم و الشعور حالة إضافية و هي لا توجد إلا عند وجود المضافين فإن كان المعقول هو ذات العاقل استحال من ذلك العاقل أن لا يعقل ذلك المعقول عند وجوده فلا جرم لا حاجة إلى ارتسام صورة أخرى منه فيه بل يحصل لذاته من حيث هو عاقل إضافة إلى ذاته من حيث هو معقول و تلك الإضافة هي التعقل و أما

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج٣، ص ٣۴۵

أن كان المعقول غير العاقل ما أمكن لذلك العاقل من حيث هو هو أن يعقل لذلك المعقول من حيث هو هو حال كون ذلك المعقول معدوما في الخارج فلا جرم لا بد من ارتسام صورة أخرى من ذلك المعقول في العاقل ليتحقق النسبة المسماة بالعاقلية بينهما و على هذه القاعدة استمرت الأصول المبنية بالأدلة فإن الحجة لما قامت- على أنه لا بد من الصورة المنطبعة لا جرم أثبتناها و لما قامت الدلالة على أن العلم ليس هو نفس ذلك الانطباع لا جرم أثبتنا إضافة زائدة على تلك الصورة الحاضرة و لما حصرنا الأقسام و أبطلنا ما سوى هذا القسم تعين أن يكون الحق هو ذلك انتهى.

أقول إن كلام هذا القائل كمذهبه في غاية الركاكة أما ركاكة مذهبه فقد علمت بالبرهان القاطع الساطع أن العلم هو كل وجود صوري مجرد عن المادة- ثم لا شبهة لأحد إذا راجع إلى وجدانه في أن العلم كالقدرة من الصفات الكمالية لكل موجود و ليس مجرد الإضافة صفة كمالية لشيء و أما ركاكة كلامه و بيانه- فحيث لم يظهر مما ذكره أن العلم أي نوع من أنواع الإضافات فإن مقولة الإضافة أيضا كسائر المقولات و عوالي الأجناس يحتاج في تقومها إلى أن يصير نوعا خاصا بأحد من الفصول الذاتية المحصلة لأنواع الإضافات فإن ما ذكره جار في جميع الصفات الإضافية بل في أكثر الأمور المتقررة اللازمة الإضافة كالقدرة و الإرادة و كالشهوة و الغضب و المحبة و الخوف و الألم و الرحمة و أشباهها فيقال مثلا الإرادة حالة إضافية و هي لا توجد إلا عند وجود المضافين فإن كان المريد هو

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۳۴۶

ذات المراد استحال من ذلك المريد أن لا يريد ذلك المراد عند وجوده فلا جرم لا حاجة إلى ارتسام صورة أخرى منه فيه بل يحصل لذاته من حيث هو مريد إضافة إلى ذاته من حيث هو مراد و تلك الإضافة هي الإرادة و أما إذا كان المراد غير المريد ما أمكن لذلك المريد من حيث هو هو أن يريد ذلك المراد من حيث هو هو- حال كونه معدوما في الخارج فلا جرم لا بد من ارتسام صورة أخرى من ذلك المراد عند المريد أو فيه ليتحقق النسبة المسماة بالإرادة بينهما و كذا في سائر الصفات- حتى القدرة و التحريك و الغضب.

فإن قلت الشيء الواحد لا يمكن أن يكون قادرا و مقدورا و كذا لا يمكن أن يكون شيء واحد محركا لنفسه أو غضبانا على نفسه.

قلنا مجرد مفهوم القدرة لا يأبى عن أن يكون القادر عين المقدور أو غيره- و لكن يعرف ذلك ببرهان خارج عن نفس المفهوم و كذا إذا حكمنا بأن المحرك غير المتحرك أو الأب غير الابن أو الغضبان غير المغضوب عليه كل ذلك إنما يعرف بحجة أخرى غير مفهوم الطرفين كما بينه الشيخ في عدة مواضع من الشفاء و سنعود إلى إيضاحه

فصل (۱۱) في تحقيق أن كون الشيء عقلا و عاقلا و معقولا لا يوجب كثرة في الذات و لا في الاعتبار

قال الفخر الرازي إن الظاهريين لما استحسنوا هذا الكلام الهائل الشعري ظنوا أن العاقل لا بد و أن يتحد بالمعقول سواء عقل ذاته أو عقل غيره

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۳۴۷

لكن المدققين لما عرفوا فساد القول بالاتحاد زعموا أن الشيء إذا عقل ذاته فهناك العقل و المعقول و العاقل شيء واحد.

أقول الحمد لله الذي هدانا لهذا و ما كنا لنهتدي لو لا أن هدانا الله فإنا بإعلام الله و تنويره قد أوضحنا سبيل الحق في ما بعد عن دركه كثير من الحكماء- فضلا عن الفضلاء بحيث لم يبق لأحد بعد ذلك مجال التردد فيه إلا لسوء فهمه أو قصور عقله و أما كون الجوهر المجرد عاقلا لذاته و معقولا لها من غير تكثر فيه- و لا حاجة إلى حيثية زائدة على نحو وجوده فلا خلاف لأحد من الحكماء فيه بل الكل معترفون به.

قال الشيخ في المقالة الثامنة من إلهيات الشفاء في الفصل الذي عقده لبيان أنه تعالى تام بل فوق التمام هو معقول محض لأن المانع من كون الشيء معقولا هو أن يكون في مادة و علائقها و هو المانع أن يكون عقلا فالبريء عن المادة و

العلائق- المتحقق بالوجود المفارق هو معقول لذاته و لأنه عقل بذاته فهو أيضا معقول بذاته- فهو أيضا معقول ذاته فذاته عقل و عاقل و معقول لا أن هناك أشياء متكثرة و ذلك لأنه بما هوهوية مجردة عقل و بما يعتبر له أن هويته المجردة لذاته فهو معقول لذاته و بما يعتبر له أن ذاته له هوية مجردة هو عاقل ذاته فإن المعقول هو الذي ماهيته المجردة لشيء و العاقل هو الذي له ماهية مجردة لشيء و ليس من شرط هذا الشيء أن يكون هو أو آخر بل شيء مطلقا أعم من هو أو غيره- فالأول باعتبارك أن له ماهية مجردة لشيء هو عاقل و باعتبارك أن ماهيته المجردة لشيء هو معقول و هذا الشيء هو ذاته فهو عاقل بأن له الماهية المجردة التي لشيء و هو ذاته و معقول بأن ماهيته المجردة هي لشيء هو ذاته- و كل من تفكر قليلا علم أن العاقل يقتضي شيئا معقولا و هذا الاقتضاء

الحكمة المتعالية فی الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۳۴۸

لا يتضمن أن ذلك الشيء آخر أو هو بل المتحرك إذا اقتضى شيئا محركا لم يكن نفس هذا الاقتضاء يوجب أن يكون شيئا آخر أو هو بل نوع آخر من البحث يوجب ذلك و يبين أنه من المحال أن يكون ما يتحرك هو ما يحرك و لذلك لم يمتنع أن يتصور فريق لهم عدد أن في الأشياء شيئا محركا لذاته إلى وقت أن قام البرهان على امتناعه و لم يكن نفس المتحرك و المحرك يوجب ذلك إذ كان المتحرك يوجب أن يكون له محرك بلا شرط أنه آخر أو هو و المحرك يوجب أن يكون له شيء متحرك عنه بلا شرط أنه آخر أو هو و كذلك المضافات نعرف اثنينيتها لأمر لا لنفس النسبة و الإضافة المفروضة في الذهن انتهى قوله و مع هذا التوضيح و التأكيد البالغ في وحدة جهتي العاقلية و المعقولية في الذات المجردة التي عقلت ذاتها رجع صاحب التشكيك قائلا إن الشيء إذا عقل ذاته فلا شك أن الذات الموصوفة بالعاقلية هي بعينها الذات الموصوفة بعينها بالمعقولية لكن وصف العاقلية ليس بعينه وصف المعقولية و الذي يدل عليه أن كل ما كان عبارة عن حقيقة الشيء أو عما يكون جزأ من حقيقته استحال تصور أحدهما مع الذهول عن الآخر و نحن يمكننا أن نحكم على الشيء بكونه معقولا و إن لم نحكم بكونه عاقلا و أيضا يمكننا أن نحكم بكون الشيء عاقلا و إن لم نحكم بكونه معقولا فإذن العاقلية و المعقولية وصفان متغايران و قد بينا أنهما أمران ثبوتيان فإذن هما أمران ثبوتيان متغايران.

فإن قيل لا يمكن تصور الشيء عاقلا إلا إذا حكمنا بأنه معقول لذاته و بالعكس فعرفنا أنهما واحد.

الحكمة المتعالية فی الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۳۴۹

فنقول إن للعاقلية حقيقة و للمعقولية حقيقة فلو كان مرجع إحداهما إلى الأخرى لكان متى يثبت إحداهما يثبت الأخرى كما أنه لما كان المرجع بالإنسان و البشر إلى ماهية واحدة حتى كانا اسمين لمفهوم واحد لا جرم متى ثبت أحدهما ثبت الآخر و لما أمكننا أن نفهم ماهية العاقلية عند الذهول عن المعقولية- و كذلك بالعكس عرفنا أن ماهيتها مغايرة لماهية المعقولية و إذا ثبت تغاير الصفتين- ثبت تغايرهما عند ما كان العاقل و المعقول واحدا لأنه إذا ثبت تغاير أمرين في موضع- ثبت تغايرهما في كل المواضع فالسواد إذا كان مخالفا للحركة في الماهية كانت تلك المخالفة حاصلة في جميع المواضع.

فأما قوله يستحيل أن يعقل من الشيء كونه عاقلا لذاته إلا إذا عقل منه كونه معقولا لذاته فنقول إن هذه الملازمة لا يمنع من اختلاف المعلومين فإن العلم بالأبوة يلازم العلم بالبنوة و إن كان المعلومان مختلفين في ذاتيهما أ رأيت لو فرضنا

كون الشيء محركا فالعلم بالمحركية هناك يلازم العلم بالمتحركية مع أنه لا يلزم أن يكون مفهوم المحركية هو بعينه مفهوم المتحركية فظهر أن كون الشيء عاقلا- يغاير كونه معقولا بل الذات التي عرضت لها إحداهما هي بعينها قد عرضت لها الصفة الأخرى و أما أن كونه عقلا يغاير كونه عاقلا و معقولا فهو أظهر انتهى كلامه.

أقول هذا الفاضل مع كثرة خوضه في الأبحاث لم يفهم الفرق بين مفهوم الشيء و وجوده و توهم أن المغايرة في المفهوم عين المغايرة في الوجود و لم يتفطن بأن صفات الله تعالى الذاتية الكمالية كعلمه و قدرته و إرادته و حياته و سمعه و بصره كلها ذات واحدة و هوية واحدة و وجود واحد و كذا وجوبه و وجوده و وحدته كلها حقيقة واحدة بلا اختلاف جهة لا في العقل و لا في الخارج و لا بحسب التحليل بنحو من الأنحاء و أيضا لا شبهة في أن ذاتيات الشيء مفهومات كثيرة و مع ذلك كلها موجودة بوجود واحد سيما في البسيط الخارجي و إن كانت في ظرف العقل متعددة فعلم أن كون بعض المفهومات متغايرة في موضع لا يقتضي

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۳۵۰

تغايرها في الوجود في موضع آخر و لم يعلم أن اختلاف الصفات الثبوتية في الوجود- يوجب التكثر في الذات الموصوفة بها و ذلك يقتضي التركيب في الذات الأحدية الإلهية و أيضا يلزم على ما ذكره أن لا يكون فرق بين العاقلية و المعقولية و بين الأبوة و البنوة فكما جاز عنده اتصاف الشيء الواحد بكونه عاقلا لذاته و معقولا لذاته مع تغاير الوصفين في الهوية و الذات فليجز عنده كون الشيء أبا لنفسه و ابنا لنفسه و كذا الحال في كون الشيء محركا لنفسه و متحركا عن نفسه فما الفرق بين القبيلين عنده إذا كان في جميع تلك الصفات كانت المغايرة بين الطرفين مفهوما و ذاتا و ماهية و وجودا فلما ذا أجمعت الحكماء على أن الشيء الواحد لا يمكن أن يكون محركا لذاته و لا أبا لذاته و لا معلما لذاته و قد جوزوا كون الشيء الواحد عاقلا لذاته معقولا لذاته و بعض العرفاء المحققين الكاملين عندهم أن العقل البسيط كل المعقولات فعلم من ذلك أن مجرد تغاير المفهومات لا يقتضي تغايرها في الوجود- فجاز أن يكون هوية واحدة بسيطة بجهة واحدة بسيطة مصداقا لحمل معاني كثيرة- و صدق مفهومات كثيرة عليها من غير أن ينثلم بذلك وحدة ذاته و وحدة جهة ذاته- و في كل موضع حكموا بتغاير الجهة و اختلاف الحيثية في اتصاف الشيء بمفهومين من المفهومات كالتحريك و التحرك و القوة و الفعل و الإمكان و الوجوب و الوحدة و الكثرة فلم يحكموا بتكثير الجهة هناك بمجرد مغايرة المفهومين في المعنى و الماهية بل بأمر خارج عن نفس المفهومين كما أفاده الشيخ فيما نقلنا عنه.

و قال أيضا إنا نعلم يقينا أن لنا قوة نعقل بها الأشياء فأما أن يكون القوة التي نعقل بها هذه القوة هي هذه القوة نفسها فيكون هي نفسها تعقل ذاتها أو تعقل ذلك قوة أخرى فيكون لنا قوتان قوة نعقل بها الأشياء و قوة نعقل بها هذه القوة- ثم يتسلسل بها إلى غير النهاية فيكون فينا قوة نعقل الأشياء بلا نهاية بالفعل فقد بان أن نفس كون الشيء معقولا لا يوجب أن يكون معقول شيء ذلك الشيء آخر- و بهذا تبين أنه ليس يقتضي العاقل أن يكون عاقل شيء آخر

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۳۵۱

و قال أيضا في التعليقات كون الباري تعالى عاقلا لذاته و معقولا لذاته لا يوجب اثنينيه في الذات و لا اثنينيه في الاعتبار فالذات واحدة و الاعتبار واحد لكن في العبارة تقديم و تأخير في ترتيب المعاني و الغرض المحصل منهما شيء واحد

انتهى.

فقد ظهر و تبين أن الموجود الصوري المجرد عن المادة نفس وجوده يصدق عليه بلا اعتبار صفة أخرى أنه عقل و عاقل و معقول فهذه المعاني كلها موجودة بوجود واحد لا أنها ألفاظ مترادفة كما توهم في صفات الله أنها مترادفة الألفاظ- عند الحكماء القائلين بعينية الصفات للذات و كذا توهم بعض الناس كصاحب هذا التشكيك حيث يعترض عليهم في قولهم إن وجود الواجب عين ذاته إن مفهوم الوجود بديهي و ذاته تعالى مجهول الكنه فكيف يكون المعلوم من الشيء عين المجهول و كذا الكلام في باقي صفاته فإنها معلومة المعاني لأكثر العقلاء و ذاته غير معلومة بالكنه إلا لذاته و ذلك لتوهمه أنهم حكموا بعينية هذه المفهومات كما في الحمل الذاتي الأولي و ذهوله عن أن مرادهم من العينية هو الاتحاد في الوجود كما هو شأن الحمل المتعارف لا الاتحاد في المفهوم كما في حمل معاني الألفاظ المترادفة- بعضها على بعض حملا أوليا غير متعارف.

ثم قال صاحب التشكيك و أيضا قد أقمنا البرهان على أن التعقل حالة إضافية و ذلك يوجب كونها مغايرة للذات لكن القوم لما اعتقدوا أن التعقل هو مجرد الحضور ثم عرفوا أنه لا يمكن أن يحضر عند الذات منها صورة أخرى زعموا أن وجود تلك الذات هو التعقل و لذلك نحن لما بينا أنها حالة إضافية لا جرم حكمنا بأن العاقلية صفة مغايرة للذات العاقلة بل يجعل هذا مبدأ برهان أقوى على صحة ما اخترناه فنقول إن إدراك الشيء لذاته زائد على ذاته و إلا لكانت حقيقة الإدراك حقيقة ذاته و بالعكس فكان لا يثبت أحدهما إلا و الآخر ثابت لكن التالي باطل فالمقدم باطل فثبت أن إدراك الشيء لذاته زائد على ذاته و ذلك الزائد يستحيل أن يكون صورة مطابقة لذاته للبرهان المشهور فهو إذن أمر غير مطابق

الحكمة المتعالية فی الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۳۵۲

لذاته و ذلك الغير المطابق إن كان له نسبة و إضافة إلى ذاته فذاته إنما صارت معلومة لأجل تلك النسبة فالعلم و الإدراك و الشعور هو تلك النسبة و إن لم يكن إليه نسبة و تلك الصورة غير مطابقة و لا مساوية في الماهية لم يصر ذلك الشيء معلوما- لأن حقيقته غير حاضرة و لا للذهن إليه نسبة فالذهن منقطع الاختصاص بالنسبة إليه فيستحيل أن يصير معلوما فهذا برهان قاطع على أن العلم حالة نسبية انتهى.

أقول و العجب من هذا المسمى بالإمام كيف زلت قدمه في باب العلم حتى الشيء الذي به كمال كل حي و فضيلة كل ذي فضل و النور الذي به يهتدي الإنسان إلى مبدئه و معاده عنده من أضعف الأعراض و أنقص الموجودات التي لا استقلال لها في الوجود أ ما تأمل في قوله تعالى في حق السعداء **نُورُهُمْ يَسْعىٰ بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَ بِأَيْمٰانِهِمْ** أ ما تدبر في قول الله سبحانه **وَ مَنْ لَمْ يَجْعَلِ اللّٰهُ لَهُ نُوراً فَمٰا لَهُ مِنْ نُورٍ** و في قوله تعالى **هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَ الَّذِينَ لاٰ يَعْلَمُونَ** أ لم ينظر في معنى

قول رسوله ع: الإيمان نور يقذفه الله في قلب المؤمن

فهذا و أمثاله كيف يكون حقيقتها حقيقة الإضافة التي لا تحصل لها خارجا و ذهنا- إلا بحسب تحصل حقيقة الطرفين ثم الذي عليه مبنى تشكيكه هو عدم الفرق بين ماهية الشيء و وجوده و قد نبهنا مرارا على أن للماهية الواحدة قد يكون أنحاء من الحصولات المتباينة في الهوية الوجودية و قد يكون لكثير من الماهيات- المتخالفة المعاني وجود واحد بسيط ذاتا و اعتبارا فقوله لو كان إدراك الشيء لذاته عين ذاته لكان كل ما هو حقيقة الذات يكون حقيقة الإدراك

و كل ما هو حقيقة الإدراك حقيقة الذات أقول في الجواب إن أراد بالحقيقة الوجود فالقضيتان الموجبتان متعاكستان من غير مفسدة فإن قولنا كلما تحقق وجود الجوهر المفارق تحقق إدراك الشيء لذاته و كلما تحقق إدراك الشيء لذاته كان ذلك الإدراك

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۳۵۳

بعينه ذاتا جوهريا مفارقا عن المادة قول حق و صواب و قوله و كان لا يثبت أحدهما- إلا و الآخر ثابت قلنا نعم كذلك فقوله لكن التالي باطل ممنوع إن أراد به الملازمة في الوجود بين الحقيقتين و إن أراد بالحقيقة الماهية و المفهوم فبطلان التالي المذكور مسلم و كذا الملازمة ثابتة لكن المقدم غير ما هو المدعى إذ لم يدع أحد من الحكماء أن مفهوم الإدراك عين مفهوم الذات المجردة فالمغلطة إنما نشأت من الخلط بين المفهوم و الوجود أو بين الماهية و الهوية ثم القائل بكون العلم مجرد الإضافة لو تأمل قليلا و أحضر باله و تفكر أن هذه الإضافة التي سماها الإدراك- و الشعور أو العلم ما ذا منشؤه و ملاكه و لما ذا لا تحصل هذه الإضافة لبعض الأشياء دون آخر و إلى بعض الأشياء دون آخر على أن الحق عندنا أن في جميع الإضافات الواقعة في نفس الأمر لا بد من حصول أمر وجودي متقرر أولا في أحد الطرفين أو في كليهما حتى توجد الإضافة و ذلك الأمر مبدأ لتلك الإضافة و منشؤها و هو قد يكون عين ذات الطرف و قد يكون صفة زائدة إذ الإضافة دائما غير مستقلة القوام و الماهية

فصل (۱۲) في حل باقي الشكوك في كون الشيء عاقلا لذاته

قيل و مما يجب البحث عنه سواء قلنا الإدراك حالة إضافية

أو قلنا إنه

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۳۵۴

عبارة عن تمثل صورة المدرك في المدرك أن الشيء كيف يعلم ذاته فإن العلم إن كان أمرا نسبيا فالنسبة إنما تتحقق بين الشيئين فالواحد لا ينضاف إلى نفسه فلا يكون عالما بذاته و إن قلنا عبارة عن التمثل فالشيء إنما يتمثل لغيره فأما لنفسه فذلك غير معقول.

أقول الحق كما سبق أن العلم عبارة عن وجود شيء بالفعل لشيء بل نقول العلم هو الوجود للشيء المجرد عن المادة سواء كان ذلك الوجود لنفسه أو لشيء آخر فإن كان لغيره كان علما لغيره و إن لم يكن لغيره كان علما لنفسه و هذه الإضافة كإضافة الوجود فالوجود في نفسه قد يكون وجودا لنفسه و قد يكون وجودا لغيره و الثاني مثل وجود الأعراض لموضوعاتها و الأول وجود الجواهر فإن وجودها ثابتة لأنفسها لا لغيرها لكن النسبة بين الوجود و الماهية مجازية إذ لا تغاير بينهما إلا بحسب التحليل فالنسبة و إن أوجبت تغاير الطرفين لكن أوجبته في ظرف تحققها لا في ظرف آخر فالنسبة إن كانت متحققة في الخارج كالأبوة و البنوة

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۳۵۵

و الكاتبية و المكتوبية أوجبت تغاير الطرفين في الخارج و لذلك يستحيل أن يكون الأب و الابن المضاف إليه ذاتا

واحدة و أما إذا كانت النسبة تحققها في اعتبار العقل دون الخارج كان تغاير الطرفين أيضا في ظرف النسبة و بحسبها و هذا القسم الثاني على وجهين.

أحدهما أن يكون الطرفان و إن لم يتغايرا في الوجود الخارجي لكن لكل منهما ماهية تخالف الآخر مخالفة يوجب لأحدهما ثبوت حكم و خاصية في ظرف التحليل و التفصيل لم يثبت ذلك للآخر كالماهية و الوجود فإنهما مع اتحادهما في العين كانا في ظرف التحليل العقلي بحيث يكون أحدهما عارضا و الآخر معروضا- فإضافة هذا العروض يقتضي تغاير الطرفين لا في الخارج إذ لا عروض فيه بل في ظرف العروض و هو التصور و هناك يكون العارض مغايرا للمعروض زائدا عليه مباينا له- بذلك الاعتبار كسائر المتضايفين.

و القسم الثاني أن يكون الطرفان لا يتغايران أصلا لا بحسب الخارج و لا بحسب التحليل العقلي إذ لا تركيب في الشيء الموصوف بالإضافة بوجه من الوجوه- لغاية بساطته كذات الباري جل ذكره إذا وصف بكونه موجودا لذاته أو قائما بذاته أو عالما بذاته أو يقال له قدرة أو له إرادة أو له حياة فإن هناك بالحقيقة لا نسبة و لا اتصاف و لا ارتباط و لا عروض و لا شيء من أقسام الإضافات و النسب بل وجود بحت هو بعينه مصداق العلم و القدرة و الإرادة و الحياة و سائر الكمالات فكما أن موجوديته ليست تقتضي أن يكون فيه صفة و موصوف إذ لا اتصاف بالحقيقة و لا فيه عارض و معروض إذ لا عروض هناك لا عينا و لا ذهنا فكذلك في سائر الأسماء فحكمها حكم الوجود لأنها عين الوجود لكن العقل يعتبر هناك صفة و موصوفا و إضافة بينهما- فنقول هو تعالى ذو وجود و علم و إرادة و ذلك لأن هذه المعاني توجد في بعض الممكنات على وجه العروض فيصير عروضها لها منشأ الاتصاف بها فيتحقق هناك إضافة الاتصاف و العروض و أمثالها فالبرهان لما حكم بعدم زيادة شيء من الوجود- و كمالاته على ذات الباري فيقال إن وجوده قائم بذاته و كذا علمه و قدرته و

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۳۵۶

إرادته و سائر نعوته كلها تقوم بذاته فهذه الإضافة بينه تعالى و بين ذاته أمر يعتبره العقل على قياس ما يجده في غيره تعالى من الممكنات الموصوفة بما يزيد عليها تنبيها على سلب الزوائد عنه تعالى لا على إثبات الإضافة في ذاته تعالى فالنسبة هناك مجازية مرجعها سلب نسبة التركيب و الكثرة عنه فكذا المغايرة بين الطرفين مجازية- فإذا تقرر هذا فنقول إضافة كون الذات المجردة عاقلة لنفسها من هذا القبيل لأنها لا توجب تكثرا لا في الخارج و لا في الذهن و ذلك لأن تلك الإضافة شيء يعتبرها العقل قياسا على عاقلية شيء لغيره فهي بالحقيقة غير واقعة و الذي هو في الواقع ذات بسيطة غير محتجبة عن ذاته و العلم هو الوجود المجرد عن المادة عندنا فهذا الوجود كما أنه موجود لذاته كذلك معقول لذاته و كما أن موجودية الوجود لذاته لا توجب اثنينية في الذات و لا في حيثية الذات إلا بمجرد الاعتبار فكذلك معقوليته لذاته لا توجب مغايرة لا في الذات و لا في الجهات و الحيثيات بل بمجرد الاختلاف في المفهومات لما علمت من أن المفهومات المتغايرة قد تتحد في الوجود و الحقيقة فوجود واحد بسيط لا شوب تركيب فيه أصلا يمكن أن يكون مصداقا لمفهومات كثيرة كلها متحد في الوجود فيه و إن كانت في مواضع أخرى موجودة بوجودات متعددة في الخارج أو بجهات مختلفة في الذهن فالذات المجردة البسيطة لكونها مجردة عن الموضوع يصدق عليها مفهوم الجوهر و لكونها صورة مجردة عن المادة- يصدق عليها مفهوم العقل و لكونها صورة لذاته يصدق عليها مفهوم

المعقول و لكونها غير موجودة لغيره بل لذاته يصدق عليها مفهوم العاقل و لكونها وجود بريء

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۳۵۷

عن الشرور محبوب و لكونه مدركا لهذه الخيرية محب لذاته و هكذا يمكن أن يصدق على ذات واحدة كثير من هذه المعاني النسبية من غير استيجاب للكثرة و اقتضاء للمغايرة في الواقع بل في نفس تلك المفهومات فلنرجع إلى دفع بعض البحوث

قال صاحب التشكيك قال الشيخ كون الشيء معقولا هو أن يكون ماهيته المجردة عند شيء و هذا أعم من كونها عند شيء مغاير لها

فإن الكون عند الشيء أعم في المفهوم من الكون عند شيء مغاير و لقائل أن يقول هذا هو محل الإشكال بعينه فإن الخصم يقول الكون عند الشيء حالة إضافية و هي لا تعقل إلا بين الشيئين- أ رأيت لو أن قائلا يقول المحركية للشيء أعم من المحركية للغير فيلزم صحة كون الشيء محركا لذاته و كذلك الموجدية أعم من الموجدية للغير فيلزم صحة كون الشيء موجدا لذاته هل يقبل ذلك منه و هل يحكم بصحة قوله فإن كان ذلك باطلا فكذلك هاهنا أقول صحة كون الشيء عاقلا لنفسه و بطلان كونه محركا لذاته- لم يعرف لا هذا و لا ذاك بمجرد تلك الأعمية بل ببيان و برهان آخر و ليس غرض الشيخ من قوله كون الشيء معقولا بحسب المفهوم أعم من أن يكون معقولا لغيره- إن بمجرد هذه الأعمية يثبت صحة كون الشيء معقولا لذاته و إلا فيلزم كون الجماد معقولا لذاته إذا ثبت كونه معقولا لشيء كيف و الأعم غير مستلزم للأخص- فصحة كون الشيء حيوانا لا يقتضي صحة كونه إنسانا نعم لا ينافي كون الشيء حيوانا كونه إنسانا و غرض الشيخ دفع توهم المنافاة و إزالة ما ربما يتوهم أحد- أن مفهوم عاقلية الشيء يقتضي أن يكون المعقول غير العاقل كما هو شأن المتضايفين- و ينافي كونه عين العاقل بحسب المفهوم فنبه على أن كون بعض المتضايفين غير صاحبه في الخارج لم يعرف من نفس مفهوم المضاف أو الإضافة لأن نفس مفهوم

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۳۵۸

المضاف لا يقتضي إلا مغايرة في المفهوم مع مضايفه لا في الوجود بل المغايرة في الوجود في بعض المتضايفات إنما اقتضاها أمر خارج عن المفهوم و عرف ذلك بدليل خارج عن معرفة نفس الإضافة كالمحرك فإن مفهومه لا يزيد على كون الشيء- مبدأ لتغير شيء على التدريج من غير أن يعرف من نفس هذا المفهوم أن ذلك الشيء غير المحرك أو عينه و كذا الموجد و الفاعل و إن علمنا أن المحرك و الموجد و الفاعل لا بد و أن يكون مغايرا للمتحرك و الموجد و المفعول في الوجود و الهوية- و لا يكفي فيها المغايرة في الماهية و المفهوم فقط بخلاف كون الشيء مدركا لذاته- أو موجودا لذاته فإن هناك تغايرا بين الطرفين في المفهوم مع الاتحاد في الهوية و الوجود كما دل عليه البرهان و بالجملة الاتحاد بين العاقل و المعقول في الهوية المجردة قد عرف بالبرهان لا بأن معقولية الشيء أعم من معقولية الغير و كذا المعاندة بين كون الشيء علة و معلولا قد عرفت لا بمجرد مفهوم العلة و المعلول و على ما ذكرناه يحمل كلام بعض العلماء حيث قال العلم من جملة الأمور الإضافية و الذات الواحدة إذا أخذت باعتبار صفتين كان ذلك نازلا منزلة الذاتين فما يرجع إلى تحقق الإضافة له من حيث إنها عالمة مخالفة للذات من حيث إنها معلومة فلا جرم يصح باعتبار

تحقق الإضافة للذات الواحدة عند تباين هاتين الجهتين.

و نقل عن الشيخ أنه قال في كتاب المباحثات لكل شخص حقيقة و شخصية- و تلك الشخصية زائدة أبدا على الماهية على ما مضى ثم إن كانت الحقيقة مقتضية لتلك الشخصية كان ذلك النوع منحصرا في ذلك الشخص و إلا وقعت الكثرة فيه- و لا شك أن تلك الحقيقة مغايرة للمجموع الحاصل من تلك الحقيقة و تلك الشخصية- و لما تحقق هذا القدر من التغاير كفى ذلك في حصول الإضافة فيكون لتلك الحقيقة

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۳۵۹

من حيث هي إضافه العالمية إلى ذلك المجموع و لذلك المجموع إضافة المعلومية إلى تلك الحقيقة.

أقول إني ما رأيت نسخة المباحثات و هذه العبارة لا يشبه أن يكون من كلام الشيخ و ذلك لأن العالمية و المعلومية بالذات صفة الوجود لا صفة الماهية من حيث هي و التشخص ليس بأمر زائد على الوجود و وجود الشيء يتقدم على الماهية و على إضافتها إلى الوجود فإذا إضافة ماهية الشيء إلى الشخص الذي هو في مرتبة الوجود بعد وجود تلك الماهية فلا ينضاف تلك الماهية إلى ذلك الشخص- إلا بعد تشخصها فإذن التشخص هو المنضاف إلى الشخص فتكون الإضافة حاصلة للذات الواحدة الشخصية إلى نفسها من جهة واحدة فالأولى ما سبق بيانه.

لا يقال التشخص صفة وجودية فوجوده متأخر عن وجود الموصوف.

لأنا نقول هذا منقوض بالفصل بالقياس إلى الجنس المتقوم به و الوجود بالقياس إلى الماهية المتحصلة به و الصورة بالقياس إلى المادة المتقومة بها و التحقيق كما سلف أن اتصاف الأشياء بمثل هذه الأمور اتصاف في ظرف التحليل لا بحسب الوجود لأنها في الوجود عين تلك الأشياء لا صفات لها

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۳۶۰

فصل (۱۳) في أنواع الإدراكات

اعلم أن أنواع الإدراك أربعة إحساس و تخيل و توهم و تعقل فالإحساس إدراك للشيء الموجود في المادة الحاضرة عند المدرك على هيئات مخصوصة به محسوسة معه من الأين و المتى و الوضع و الكيف و الكم و غير ذلك و بعض هذه الصفات لا ينفك ذلك الشيء عن أمثالها في الوجود الخارجي و لا يشاركه فيها غيره لكن ما به الإحساس و المحسوس بالذات و الحاضر بالذات عند المدرك هو صورة ذلك الشيء لا نفسه و ذلك لأنه ما لم يحدث في الحاس أثر من المحسوسات فهو عند كونه حاسا بالفعل و كونه حاسا بالقوة على مرتبة واحدة و يجب إذا حدث فيه أثر من المحسوس- أن يكون مناسبا له لأنه إن كان غير مناسب لماهيته لم يكن حصوله إحساسا به فيجب أن يكون الحاصل في الحس صورته متجردة عن مادته لكن الحس لا يجرد هذه الصورة تجريدا تاما و التخيل أيضا إدراك لذلك الشيء مع الهيئات المذكورة لأن الخيال لا يتخيل إلا ما أحس به و لكن في حالتي حضور مادته و عدمها و التوهم إدراك لمعنى غير محسوس بل معقول لكن لا يتصوره كليا بل مضافا إلى جزئي محسوس و لا يشاركه غيره لأجل تلك الإضافة إلى الأمر الشخصي و التعقل هو

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۳۶۱

إدراك للشيء من حيث ماهيته و حده لا من حيث شيء آخر سواء أخذ وحده أو مع غيره من الصفات المدركة على هذا النوع من الإدراك و كل إدراك لا بد فيه من تجريد فهذه إدراكات مترتبة في التجريد الأول مشروط بثلاثة أشياء حضور المادة عند آلة الإدراك و اكتناف الهيئات و كون المدرك جزئيا و الثاني مجرد عن الشرط الأول و الثالث مجرد عن الأولين و الرابع عن الجميع و اعلم أن الفرق بين الإدراك الوهمي و العقلي ليس بالذات بل أمر خارج عنه و هو الإضافة إلى

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۳۶۲

الجزئي و عدمها فبالحقيقة الإدراك ثلاثة أنواع كما أن العوالم ثلاثة و الوهم كأنه عقل ساقط عن مرتبته و كل إدراك يحصل به نزع لحقائق الأشياء- و أرواحها عن قوالب الأجسام و هياكل المواد فالصورة المحسوسة منتزعة عن المادة نزعا ناقصا مشروطا بحضور المادة و الصورة الخيالية منتزعة نزعا متوسطا و لهذا تكون في عالم بين العالمين عالم المحسوسات و عالم المعقولات و الصورة العقلية منتزعة نزعا تاما هذا إذا كانت الصور مأخوذة عن المواد و أما ما كان بذاته عقلا- فلا يحتاج في تعقله إلى تجريد من هذه التجريدات و هذه المعاني هي التي من شأن النفس أن تصير بها عالما عقليا مترتبا فيها ترتبا عقليا أخذا من المبدإ الأول- إلى العقول التي هي الملائكة المقربون إلى الأنفس التي هي الملائكة بعد الأولى- إلى السماوات و العناصر و هيئة الكل و طبيعته فيكون عالما عقليا مشرقا بنور العقل الأول و كذا ما كان بذاته صورة خيالية فلا يحتاج النفس في تخيله إلى تجريد- و هي الصورة التي إذا اتصلت النفس بها تصير عالما جنانيا و ملكا كبيرا عريضا

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۳۶۳

كعرض السماوات و الأرض فإن العوالم هي ما هي بصورها لا بمادتها و اعلم أن العوارض الغريبة التي يحتاج الإنسان في التعقل لشيء إلى تجريده عنها ليست ماهيات الأشياء و معانيها إذ لا منافاة بين تعقل شيء و تعقل صفة أخرى معه و كذا التي لا بد في تخيل الشيء إلى تجريده عنها ليست هي صورها الخيالية إذ لا منافاة بين تخيل شيء و تخيل هيئة أخرى معه بل المانع من بعض الإدراكات هو بعض أنحاء الوجودات لكونه ظلمانيا مصحوبا للأعدام الحاجبة للأمور المغيبة لها عن المدارك كالكون في المادة فإن المادة الوضعية توجب احتجاب الصورة عن الإدراك مطلقا و كذا الكون في الحس و الخيال ربما يمنعان عن الإدراك العقلي لكونهما أيضا وجودا مقداريا و إن كان مقدارا مجردا عن المادة و المعقول ليس وجوده وجودا مقداريا فهو مجرد عن الكونين و فوق العالمين فقد علم أن أنحاء الوجودات متخالفة المراتب بعضها عقلية و بعضها نفسانية و بعضها ظلمانية غير إدراكية و أما الماهيات فهي تابعة لكل نحو من طبقات الوجود فالإنسان مثلا يوجد تارة إنسانا شخصيا ماديا و تارة إنسانا نفسانيا و تارة إنسانا عقليا كليا- فيه جميع الناس بوحدتها الجمعية العقلية التي لا يمكن فيها الكثرة مع الاتحاد في النوع و بما حققنا اندفع إشكال مذكور في كتب القوم و هو أن الصورة العقلية- من حيث حلولها في نفس جزئية حلول العرض في الموضوع تكون جزئية و يكون تشخصها و عرضيتها و حلولها في تلك النفس و مقارنتها بصفات تلك النفس عوارض جزئية غريبة لا ينفك عنها و هذا يناقض

قولهم العقل يقدر على انتزاع صورة مجردة عن العوارض الغريبة.

و قد أجيب عنه في المشهور إن الإنسانية المشتركة الموجودة في الأشخاص- في نفسها مجردة عن اللواحق و العلم بها لكونها علما بأمر كلي يقال له إنه علم

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۳۶۴

كلي لأن معلومه كذلك لا لأن العلم في ذاته كذلك بل لأن معلومه كذلك- لا كما ظنه المتأخرون حيث سمعوا إن المتقدمين سموا ذلك العلم كليا تعويلا على فهم المتعلمين و لم يقفوا على أغراضهم فزعموا أن في العقل صورة مجردة كلية و رد هذا الجواب بأن الإنسانية التي في زيد ليست هي بعينها التي في عمرو- فإن الإنسانية المتناولة لهما معا من حيث هي متناولة لهما ليست بعينها هي التي في كل منهما و لا هي فيهما معا لأن الموجود منها في أحدهما حينئذ لا يكون نفسها بل جزأ منهما أي من الإنسانيتين و كذا الموجود في كل من الأشخاص الثلاثة ليس هو بعينه ما في مجموع الثلاثة بل جزأ من ثلاثة أجزاء لأن عدد الإنسانية في الخارج بحسب عدد الأشخاص نعم الإنسان إذا أخذت ماهيته لا بشرط شيء- فليست هي من تلك الحيثية إلا هي لا واحدة و لا كثيرة و لا كلية و لا جزئية و لا ينافي شيئا منها فهي مع الجزئي جزئية و مع الكلي كلية و مع الواحد واحدة و مع الكثير كثيرة و أما الإنسانية الكلية التي اشترك فيها الأشخاص الكثيرون فهي لا يكون وجودها إلا في العقل فهي من حيث كونها صورة واحدة في عقل واحد كعقل زيد مثلا جزئية و من حيث إنها متعلقة بكل واحد واحد من الأشخاص كلية و معنى تعلقها إن الإنسانية المدركة بتلك الصورة التي هي طبيعة صالحة لأن تكون

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۳۶۵

كثيرة و لأن لا تكون لو كانت في أي مادة من مواد الأشخاص يحصل ذلك الشخص بعينه أو أي واحد من تلك الأشخاص سبق إلى أن يدركه ذو عقل حصل في عقله تلك الصورة بعينها فهذا معنى اشتراكها و أما معنى تجريدها فكون تلك الطبيعة- التي انضاف إليها معنى الاشتراك منتزعة عن اللواحق المادية الخارجية و إن كانت باعتبار آخر ملفوفة باللواحق الذهنية المشخصة فإنها بأحد الاعتبارين مما ينظر به في شيء آخر و يدرك به شيء آخر و بالاعتبار الآخر مما ينظر فيه يدرك نفسها- أقول لا منافات عندنا بين التشخص العقلي و بين الكلية و الاشتراك بين كثيرين و قد علمت منا أن الصورة العقلية غير حالة في الذهن حلول الأعراض في محالها- حتى تصير متشخصة بتشخص الذهن و بالهيئات المكتنفة بالنفس إذ النفس ما دامت مقيدة بهذه الهيئات النفسانية لا يمكن أن تصير عاقلة بالفعل و لا معقولها معقولا بالفعل ففيها ما دامت موجودة بالوجود الطبيعي أو بالوجود النفساني قوة العاقلية و المعقولية لا فعليتهما فإذا انسلخ من هذا الوجود و صار وجودها وجودا آخر

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۳۶۶

و تشخصها تشخصا عقليا كليا صلح لأن يصير عين المعقولات و يتساوى إليه نسبة الشخصيات و بالجملة الصورة العقلية لا يكتنفها الهيئات النفسانية و ليست وجودها وجودا نفسانيا كالعوارض النفسانية من الشهوة و الغضب و الخوف

و الحزن و الشجاعة و غيرها و قد علمت أيضا أن معنى التجريد في التعقل و غيره من الإدراك ليس كما هو المشهور من حذف بعض الزوائد و لا أن النفس واقفة و المدركات منتقلة من موضوعها المادي إلى الحس و من الحس إلى الخيال و منه إلى العقل بل المدرك و المدرك يتجردان معا و ينسلخان معا من وجود إلى وجود و ينتقلان معا من نشأة إلى نشأة و من عالم إلى عالم حتى تصير النفس عقلا و عاقلا و معقولا بالفعل بعد ما كانت بالقوة في الكل

فصل (١٤) في أن القوة العاقلة كيف تقوى على توحيد الكثير و تكثير الواحد

أما توحيدها للكثير فهو عندنا بصيرورتها عالما عقليا متحدا بكل حقيقة

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج٣، ص ٣٦٧

مصداقا لكل معنى معقول لكونه عقلا بسيطا فعالا لتفاصيل العلوم النفسانية و عند الجمهور بالوجهين الآخرين أحدهما بالتحليل فإنها إذا حذفت عن الأشخاص- الداخلة تحت المعنى النوعي بتشخصاتها و سائر عوارضها اللاحقة بقيت الحقيقة النوعية ماهية متحدة و حقيقة واحدة و الثاني بالتركيب لأنها إذا اعتبرت المعنى الجنسي و الفصلي أمكنها أن يقرن الفصل بالجنس بحيث يحصل منهما حقيقة متحدة- اتحادا جمعيا أو حمليا و أما قوتها على تكثير الواحد فهي تجسيمها بقوتها الخيالية للعقليات و تنزيلها في قوالب الصور المثالية و قيل بتميزها الذاتي عن العرضي و الجنس عن الفصل و جنس الجنس للماهية عن جنسها بالغة ما بلغت و فصل فصلها- و فصل جنسها عن فصلها بالغة ما بلغت و تميز لاحقها اللازم عن لاحقها المفارق- و القريب منها عن البعيد فيكون الشخص الواحد في الحس أمورا كثيرة في العقل- و لذلك إدراك العقل أتم الإدراكات لكون العقل غير مقصور إدراكه على ظواهر الشيء بل يتغلغل و يغوص في ماهية الشيء و حقيقته و يستنسخ منها نسخة مطابقة لها من جميع الوجوه بل يصير هو هي بحقيقتها و أما الإدراكات الحسية فإنها مشوبة بالجهالات و نيلها ممزوج بالفقدان فإن الحس لا ينال إلا ظواهر الأشياء و قوالب الماهيات دون حقائقها و بواطنها

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج٣، ص ٣٦٨

فصل (١٥) في درجات العقل و المعقول

قالت الحكماء أنواع التعقلات ثلاثة

أحدها أن يكون العقل بالقوة

أي لا يكون شيئا من المعقولات و لا له شيء من المعقولات حاصلا بالفعل و لكن النفس تقوى على استحصال المعقولات و اكتسابها كلها و مراتبها فإن العقل الهيولاني بالقوة عالم عقلي من شأنه أن يصير مدركا للحقائق كلها و تحصل فيه صورة كل موجود مما هو بذاته معقول لخلوه بالفطرة الأصلية عن المادة و ما هو بذاته غير معقول لأنه صورة في مادة أو في حس أو في خيال- لكن القوة العقلية يجرد صورته عن المادة على ما أوضحته الحكماء و سنوضحه إن شاء الله تعالى فتكون فاعلة عند ذلك للصور العقلية المفصلة و قابلة لها و العالم الصوري عالمان عالم عقلي و عالم حسي و كل عالم حسي فإنما هو ما هو بصورته لا بمادته فإذا حصلت صورته

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۳۶۹

لشيء على ما هو عليه فذلك الشيء في نفسه عالم فالعقل الهيولاني مستعد لأن يكون عالم الكل إذا حصل فيه صورة الكونين فيصير بصورة عقله شبيها بالعالم العقلي و بصورة نفسه شبيها بالعالم الحسي فيكون في ذاته ماهية كل موجود و صورته فإن عسر عليه شيء من الأشياء فإما لأنه في نفسه ضعيف الكون غير صوري الوجود خسيسا شبيها بالعدم و هذا مثل الهيولى و الحركة و الزمان و القوة و اللانهاية و إما لأنه شديد الوجود قوي الظهور فيقهر وجود ذلك الشيء وجوده و يغلب نور ذلك الشيء نوره و هذا مثل مبدإ الكل و العقول العالية فإن كون النفس الإنسانية في المادة- يورثها ضعفا عن تصور الباهرات جدا في طبائعها و ذواتها فيوشك أنها إذا تجردت عن هذه العلائق صارت إليها و طالعتها حق المطالعة و استكمل عند ذلك تشبهها بالعالم العقلي الذي هو صورة الكل عند الباري تعالى و في علمه السابق على وجود الأشياء سبقا بالحقيقة فهذه القوة التي تسمى عقلا هيولانيا هو بالقوة عالم عقلي من شأنه أن يتشبه بالمبدإ الأول و مراتب القوة مختلفة كما و كيفا فقد تكون قريبة من الفعل و قد تكون بعيدة و قد تكون بالقياس إلى الكل و قد تكون بالقياس إلى البعض على تفاوت أعداد كثيرة في الحالين لا تعد و لا تحصى و للكل طرفان فمن شديد البلادة متناه في الغباوة و خمود القريحة و من شديد الذكاء متوقد الفطرة و هو القوة القدسية التي يكاد زيتها يضيء و لو لم تمسسه نار العقل الفعال.

و ثانيها أن تكون الصور العلمية النفسانية الفكرية حاصلة في قوة خيالية

بحيث يشاهدها و كأنه ينظر إليها على التفصيل.

و ثالثها أن يكون عقلا بسيطا يتحد فيه المعقولات

حاصلة فيه بالفعل لا بالقوة- مقدسا عن الكثرة و التفصيل و الشيخ قد نبه على هذا العقل البسيط في علم النفس من الشفاء بقوله إن تصور

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۳۷۰

المعقولات على وجوه ثلاثة أحدها التصور الذي يكون في العقل مفصلا منظما- و الثاني أن يكون قد حصل التصور و اكتسب لكن النفس معرضة عنه و ليست تلتفت إلى ذلك المعقول بل قد انتقلت منه إلى معقول آخر فإنه ليس في وسع أنفسنا أن نعقل الأشياء معا دفعة واحدة و نوع آخر من التصور و هو مثل ما يكون عندك في مسألة تسئل عنها مما علمته أو مما هو قريب من أن تعلمه و حضرك جوابها في الوقت- و أنت متيقن بأنك تجيب عنها مما علمته من غير أن يكون هناك تفصيل البتة بل إنما تأخذ في التفصيل و الترتيب في نفسك مع أخذك في الجواب الصادر عن يقين منك بالعلم به قبل التفصيل فهو كمبدإ لذلك التفصيل فإن قال قائل إن هذا أيضا علم بالقوة- لكن قوة قريبة من الفعل فذلك باطل لأن لصاحبه يقينا بالفعل حاصلا لا

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۳۷۱

يحتاج أن يحصله بقوة بعيدة أو قريبة فذلك اليقين إما لأنه متيقن بأن هذا حاصل عنده إذا شاء علمه فيكون تيقنه بالفعل بأن هذا حاصل تيقنا به بالفعل فإن الحصول حصول لشيء فيكون هذا الشيء الذي يشير إليه حاصلا بالفعل لأنه من

المحال أن يتيقن أن المجهول بالفعل معلوم عنده مخزون فكيف يتيقن حال الشيء إلا و الأمر من جهة ما يتيقنه معلوم و إذا كانت الإشارة تتناول المعلوم بالفعل و من المتيقن بالفعل أن هذا عنده مخزون فهو بهذا النوع البسيط معلوم عنده ثم يريد أن يجعله معلوما بنوع آخر و من العجائب أن هذا المجيب حين يأخذ في تعليم غيره يفصل ما يحس في نفسه دفعة مما يعلمه بتعلم العلم بالوجه الثاني- فيرتب تلك الصورة فيه مع ترتب ألفاظه فأحد هذين هو العلم الفكري و الثاني هو العلم البسيط الذي ليس من شأنه أن يكون له في نفسه صورة بعد صورة لكن هذا واحد يفيض عنه الصور في قابل الصور فذلك علم فاعل للشيء الذي نسميه علما فكريا و مبدأ له و ذلك هو القوة العقلية المطلقة من النفس المشاكلة للعقول الفعالة- و أما التفصيل فهو للنفس من حيث هو نفس فإن لم يكن له ذلك لم يكن له علم نفساني و أما أنه كيف يكون للنفس الناطقة مبدأ غير النفس له علم غير علم النفس- فهو موضع نظر يجب عليك أن تعرفه من نفسك و اعلم أنه ليس في العقل المحض تكثر البتة و لا ترتب صورة فصورة بل هو مبدأ لكل صورة يفيض عنها على النفس

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۳۷۲

و على هذا ينبغي أن يعتقد الحال في المفارقات المحضة في عقلها للأشياء فإن عقلها هو العقل الفعال للصور و الخلاق لها لا التي يكون للصور أو في صور النفس التي للعالم من حيث هي نفس و كل إدراك عقلي هو نسبة ما إلى صور مفارقة للمادة و لإعراضها فللنفس ذلك بأنها جوهر قابل منطبع به و للعقل بأنه جوهر مبدإ فاعل خلاق انتهى ما ذكره الشيخ تلخيصا

و أقول إثبات هذا العقل البسيط لا يمكن إلا بالقول باتحاد العاقل بالمعقولات

على الوجه الذي أقمنا البرهان و العجب من الشيخ الرئيس حيث أذعن بمثل هذه الأمور التي ذكرها في هذا الموضع مع غاية إصراره في إنكار القول بذلك الاتحاد فإذا لم يكن العقل البسيط الذي اعتقد وجوده في هذا النوع الإنساني- و في الجواهر المفارقة بالكلية من الأجساد و المواد فيه المعاني المعقولة فكيف يفيض منه على النفوس ما لا يكون حاصلا له و كيف يخرج النفوس من القوة إلى الفعل بما لا حصول لها فيه و أيضا كيف يختزن فيه مع بساطته صور المعقولات التي تذهل عنها النفس ثم تجدها مخزونة لها عند المراجعة إلى خزانتها العقلية كما أثبتها الشيخ في ذلك الفصل بعينه فإنه قال فيه فما ذا تقول الآن في الأنفس الإنسانية و المعقولات التي تكتسبها و تذهل عنها إلى غيرها أ تكون موجودة فيها

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۳۷۳

بالفعل التام فتكون لا محالة عاقلة لها بالفعل التام أو يكون لها خزانة يخزنها فيها- و تلك الخزانة إما ذاتها و إما بدنها أو شيء بدني لها و قد قلنا إن بدنها و ما يتعلق ببدنها لا يصلح أن يكون محلا للمعقولات أو نقول إن هذه الصور العقلية أمور قائمة في أنفسها كل صورة منها نوع قائم في نفسه و العقل ينظر إليها مرة و يغفل عنها فإذا نظر إليها تمثل فيها و إذا أعرض عنها لم يتمثل فتكون النفس كمرآة و هي كأشياء خارجة فتارة تلوح فيها و تارة لا تلوح و ذلك بحسب نسب يكون بينها و بين النفس أو يكون كالمبدإ الفعال يفيض على النفس صورة بعد صورة بحسب طلب النفس ثم ذكر أن الحق هو القسم الأخير و أبطل باقي الشقوق و ذكر أنه سيبين في الحكمة الأولى أن هذه الصورة لا تقوم مفردة و أشار

بذلك إلى إبطاله للصور المفارقة التي نسب القول بها إلى أفلاطون و شيعته من الأقدمين فبقي الصحيح عنده كون العقل البسيط خزانة للمعقولات فيرد الإشكال على طريقته أنه كيف اختزنت و اجتمعت في العقل البسيط صور هذه التفاصيل مجملة مع عدم القول بالاتحاد و بالجملة هذا المقصد من أمهات المسائل الإلهية و فيه سينكشف مسألة علم التوحيد الخاصي الذي يختص بذوقها أهل الله و لا يمكن تحقيق هذه المسألة إلا بأحكام أصول سلفت في أوائل هذا الكتاب من كون الوجود هو الأصل في الموجودية و الماهية منتزعة منه- و أن الوجود يشتد و يضعف و كلما قوي الوجود يصير أكثر جمعية و حيطة بالمعاني الكلية و الماهيات الانتزاعية العقلية و إذا بلغ الوجود حد العقل البسيط المجرد بالكلية عن عالم الأجسام و المقادير يصير كل المعقولات و تمام الأشياء على وجه أفضل و أشرف مما هي عليه و من لم يذق هذا المشرب لا يمكنه تحقيق العقل

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۳۷۴

البسيط الذي هو منبع العلوم التفصيلية و لذلك ترى أكثر الفضلاء مع خوضهم في تتبع العلوم الحكمية و غيرها استصعبوه و لم يقدروا على التصديق به كالشيخ السهروردي في المطارحات و التلويحات و حكمة الإشراق فإنه أنكر ذلك صريحا و كذا الإمام الرازي و من في حالهم و طبقتهم.

فلقد قال في المطارحات ثم جاءوا أي المشاءون من الحكماء إلى كيفية تعقل الباري فقالوا و إذا كان عاقلا لذاته يلزم أن يكون عاقلا للوازم ذاته و تعقله للوازم ذاته منطو في تعقل ذاته فإنا إذا عقلنا الإنسانية ينطوي في تعقلنا لها تعقلنا للوازمها- و ربما أوردوا مثالا تفصيليا و فرقوا بين كون العلوم حاصلة مفصلة و بين كونها بالقوة مع قدرة الاستحضار متى شاء فتكون ملكة و لا يكون الصورة حاصلة و بين حالة أخرى هي كما يورد على الإنسان مسائل كثيرة دفعة فيحصل له علم إجمالي بجواب الكل ثم يأخذ بعده في التفصيل حتى يمتلي منه الأسماع و الأوراق و العلم الإجمالي علم واحد بأشياء كثيرة و ليس علما بالقوة فإن الإنسان يجد تفرقة من نفسه بأن علمه حينئذ ليس كما كان عند القوة قبل السؤال و لما وجد المتأخرون بعد أبحاثهم هذه الطريقة مبتنية على المساهلة مثل كذا و كذا إلى الآخر كلامه- و قال أيضا ثم قول القائل ينطوي علمه بلازمه في علمه بذاته فيه مساهلة فإن لباحث أن يقول هل يعلم ذاته و لازمة جميعا أم لا فإن لم يعلم فذلك حديث آخر و هو

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۳۷۵

مستحيل و إن علم ذاته و لازم ذاته و ذاته ليس لازمة فعلمه بذاته غير علمه بلازمه فيتعدد العلم ثم لازمه تابع لذاته فيجب أن يكون علمه بلازمه تبعا لعلمه بذاته و أما مثال الإجمال المذكور في الأمثلة الثلاثة فيمنع الخصم أن المسائل يصح إيرادها دفعة بل يورد واحدة بعد واحدة فيحصل لكل مسألة جواب عقيبها و ثانيا هو أنه قبل التفصيل لم يجد من نفسه إلا قوة قريبة على التفصيل و الفرق بين القوتين ظاهر- أعني ما قبل السؤال و ما بعده فإحداهما قوة قريبة و الأخرى أقرب فإن القوة لوجود الشيء لها مراتب انتهى كلامه و قال الإمام الرازي في المباحث المشرقية بعد أن نقل ما ذكروا من الفرق بين التصور الإجمالي و التفصيلي بالمعنيين هذا غاية ما يقولون و ليس الأمر عندي كما يقولون بل العلم إما أن يكون بالقوة و إما أن يكون بالفعل على التفصيل و أما القسم الثالث و هو العلم البسيط فهو عندي باطل فإن

العلم عندهم عبارة عن حضور صورة المعقول في العاقل فهذا العقل البسيط إن كانت صورة واحدة مطابقة في الحقيقة

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۳۷۶

لأمور كثيرة فذلك باطل إذ الصورة العقلية الواحدة لو كانت مطابقة لأمور كثيرة- لكانت مساوية في الماهية لتلك الأمور المختلفة في الحقيقة فيكون لتلك الصور حقائق مختلفة فلا يكون الصورة واحدة هذا خلف و إن قيل بأن هذا التعقل البسيط صور مختلفة بحسب اختلاف المعقولات فالعلم التفصيلي بتلك المعقولات حاصل إذ لا معنى للعلم التفصيلي إلا ذلك فثبت أن ما يقولونه بعيد عن التحصيل فلعلهم أرادوا بهذا العقل البسيط أن يكون صور المعلومات تحصل دفعة واحدة و أرادوا بالتعقل التفصيلي- أن يكون صور المعلومات تحصل على الترتيب الزماني واحدة بعد واحدة فإن أرادوا به ذلك فهو صحيح و لا منازعة فيه معهم و لكنه لا يكون مرتبة متوسطة بين القوة المحضة و الفعل المحض الذي يكون عند التفصيل بل حاصله راجع إلى أن العلوم قد تجتمع في زمان واحد و قد لا تجتمع بل تتوالى و تتعاقب و أما على ما اخترناه من أن العلم حالة إضافية فبطلان ما قالوه ظاهر أيضا لأن الإضافة إلى أحد الشيئين غير الإضافة إلى غيره فإذا تعددت الإضافات فقد حصلت تلك العلوم على التفصيل- فأما ما قالوه من أن علمه بقدرته على الجواب يتضمن العلم بالجواب فنقول إنه

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۳۷۷

في تلك الحالة عالم باقتداره على شيء دافع لذلك السؤال فأما حقيقة ذلك الشيء- فهو غير عالم به قبل الجواب فإن لذلك الجواب حقيقة و ماهية و له لازم هو كونه دافعا لذلك السؤال فالحقيقة مجهولة و اللازم معلوم على التفصيل و هذا كما أنا إذا عرفنا من النفس أنه شيء يحرك البدن فكونها محركة للبدن لازم من لوازمها- و هو معلوم على التفصيل و إن كانت حقيقتها مجهولة إلى أن يعرف بوجه آخر فثبت أن ما قالوه باطل و يخرج من الدليل الذي ذكرناه فساد أن يكون العلم الواحد- علما بمعلومات كثيرة انتهى.

أقول هذا المقصد أرفع قدرا و أجل منالا من أن ينال غوره مثل هذا الرجل- بقوة فكره و كثرة جولانه في العلوم البحثية و وفور حفظه للمسائل المشهورة فإن هذه المسألة و أمثالها لو كانت مما يمكن تحصيلها بالنظر الفكري و التتبع للأنظار الموروثة من المشايخ و المعلمين لم يكن مما غفل عنها مثل الشيخ الرئيس و من هو في تلوه أو قريب منه و قد ظهر منه ما قد ظهر من التناقض بين كلاميه في إثباته العقل البسيط و من إنكاره اتحاد العاقل بالمعقول

فصل (١٦) في إمكان التعقلات الكثيرة في النفس دفعة واحدة

أما على ما حققناه من كون النفس إذا خرجت من القوة إلى الفعل صارت عقلا بسيطا هو كل الأشياء فذلك أمر محقق ثابت عندنا و توضيح ذلك أن العلم

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۳۷۸

و التعقل ضرب من الوجود و الوجود متحد مع الماهية و كذا العلم متحد مع المعلوم- و كما أن بعض الوجودات خسيس ضعيف و بعضه شريف قوي و الخسيس قشر قليل المعاني مقصور على معنى واحد كالمقدار الواحد و إن

عظمت سموكه و جسمت انبساطه في الجهات و الشريف لب كثير الحيطة بالمعاني و إن صغر مقداره أو لم يكن له مقدار كالنفس الناطقة فكذلك العلم له أنواع كثيرة بعضها خسيس ضعيف كالحس- فلا يمكن أن يحس بإحساس واحد محسوسات متعددة و بعضها شريف كالتعقل- فإن العقل الواحد يكفي لإدراك معقولات لا تتناهى كما في العقل البسيط و بالجملة فكل ما كان العلم أعلى وجودا كان أكثر حيطة بالمعلومات و أشد جمعية للماهيات و أما العلم النفساني فهو متوسط بين التخيل و العقل البسيط

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۳۷۹

فيتعلق بمعلومين دفعة واحدة كالحكم بين الشيئين بحمل أحدهما على الآخر فإنا إذا حكمنا بثبوت شيء لشيء فلا بد من حصول تصورين دفعة تصور الموضوع و تصور المحمول لأن الحاكم على الشيئين لا بد أن يحضر المقضي عليهما عنده ففي وقت ذلك الحكم لا بد من حضور الطرفين و إلا لكان الحاضر أبدا تصورا واحدا و التصور الواحد ينافي الحكم و التصديق فوجب أن يتعدد الحكم أبدا و أيضا إذا عرفنا الشيء بحده التام عرفناه بتمام حقيقته فلو استحال حصول العلم بجميع أجزائه دفعة واحدة لاستحال العلم بكنه حقيقية شيء في وقت من الأوقات فبهذا يظهر إمكان حصول التصورات الكثيرة و أما أنه يمكن حصول التصديقات الكثيرة فلأن المقدمة الواحدة لا تنتج فلو استحال العلم بالمقدمتين معا لاستحال حصول العلم بالنتيجة و أيضا العلم بوجود المضافين حاصل معا و كذا العلم بوجود اللازم و وجود الملزوم فعلم بهذا الدليل صحة حصول العلوم المتعددة في آن واحد و مما يؤكد ذلك و يحققه أن النفس العارفة بمعلومات كثيرة عند تحققها بمقام العقلية- و تجردها عن جلباب البشرية لا يسلب عنها علومها بل يزيدها كشفا و وضوحا و مع ذلك لما خرجت عند ذلك من اختلاف الأوقات و الأمكنة فيحضر معلوماتها بأسرها عندها دفعة واحدة كالحال في علوم المفارقات في كون معلوماتها بأسرها- حاضرة معا بالفعل بلا شوب قوة- فإن قلت نحن نجد من نفوسنا أنا إذا أقبلنا بأذهاننا على إدراك شيء تعذر علينا في تلك الحال الإقبال على إدراك شيء آخر.

قلت قد أشرنا إلى أن العلم كالوجود يختلف بالكمال و النقص فالعلم العقلي كالوجود العقلي مغاير للإدراك الخيالي و الوجود الحسي فإنا إذا قلنا- الإنسان جوهر قابل للأبعاد نام حساس ناطق أحاط عقلنا بمفهومات هذه الألفاظ

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۳۸۰

و ظهر في خيالنا أثر مطابق لهذه المعقولات فإذا قلبنا و قلنا ناطق حساس نام قابل للأبعاد جوهر فالمعنى المفهوم عند العقل لا ينقلب لكن الصور الخيالية تنقلب و تنعكس فإذا كان الأمر كذلك فربما يساعد على أن القوة الخيالية يصعب عليها استحضار أمور كثيرة و تخيلات مختلفة هي صور و حكايات لأمور عقلية تعقلها النفس بقوتها العقلية و أما العقل فإنه يقوى على ذلك و الذي يجده الناس كالمعتذر على نفوسهم من إدراك تعقلات متعددة في وقت واحد منشؤه تعصي القوة الخيالية عن تصويرها دفعة واحدة و مع هذا لا يصعب عليها إدراك التخيلات التي ليست تصويرا للمعقولات دفعة واحدة و لذلك قيل شأن العقل توحيد الكثير و شأن الحس تكثير الواحد

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۳۸۱

فصل (١٧) في أن النفس مع بساطتها كيف تقوى على هذه التعقلات الكثيرة

لما ثبت فيما قبل أن البسيط لا يصدر عنه من جهة ذاته بلا واسطة إلا الواحد و يرد هاهنا إشكال في صدور التعقلات الكثيرة من قوة واحدة فحل هذا الإشكال هو أن المعلول إذا تكثر فهو إنما يتكثر بأحد من أسباب التكثر إما تكثر العلة و إما لاختلاف القابل و إما لاختلاف الآلات و إما لترتب المعلولات في أنفسها- و النفس الناطقة جوهر بسيط و لو كان مركبا فلا تبلغ كثرتها إلى أن يساوي كثرة أفاعيلها الغير المتناهية و لا يمكن أيضا أن يكون بسبب كثرة القابل لأن القابل لتلك التعقلات هو ذات النفس و جوهرها و لا يمكن ذلك لترتب الأفاعيل في أنفسها فإن تصور السواد ليس بواسطة تصور البياض و بالعكس و كذلك في كثير من التصورات و كثير من التصديقات التي ليس بعضها مقوما للآخر أو كاسبا له فبقي أن يكون ذلك بسبب اختلاف الآلات فإن الحواس المختلفة الآلات- كالجواسيس المختلفة الأخبار عن النواحي يعد النفس للاطلاع بتلك الصور العقلية المجردة و الإحساسات الجزئية إنما تتكثر بسبب اختلاف حركات البدن لجلب المنافع و الخيرات و دفع الشرور و المضار فبذلك ينتفع النفس بالحس ثم يعدها ذلك لحصول تلك التصورات الأولية و التصديقات الأولية ثم يمتزج بعضها ببعض

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج‌٣، ص ٣٨٢

و يتحصل من هناك تصورات و تصديقات مكتسبة لا نهاية لها فالحاصل أن حصول التصورات و التصديقات الأولية الكثيرة إنما هو بحسب اختلاف الآلات و حصول التصورات و التصديقات المكتسبة بحسب امتزاج تلك العلوم الأولية بعضها ببعض- و هي لا محالة مترتبة ترتبا طبيعيا كل مقدم منها علة للمتأخر

فصل (١٨) في قسمة العلم إلى الأقسام

العلم عندنا كما مر مرارا نفس الوجود الغير المادي و الوجود ليس في نفسه طبيعة كلية جنسية أو نوعية حتى ينقسم بالفصول إلى الأنواع أو بالمشخصات إلى الأشخاص أو بالقيود العرضية إلى الأصناف بل كل علم هوية شخصية بسيطة- غير مندرجة تحت معنى كلي ذاتي فتقسيم العلم عبارة عن تقسيم المعلوم لاتحاده مع المعلوم كاتحاد الوجود مع الماهية و هذا معنى قولهم العلم بالجوهر جوهر- و العلم بالعرض عرض و كذا العلم بكل شيء من نحو ذلك الشيء فعلى هذا نقول- إن من العلم ما هو واجب الوجود بذاته و هو علم الأول تعالى بذاته الذي هو عين ذاته بلا ماهية و منه ما هو ممكن الوجود بذاته و هو علم جميع ما عداه و ينقسم إلى ما هو جوهر و هو كعلوم الجواهر العقلية بذواتها التي هي أعيان هوياتها و إلى ما هو عرض و هو في المشهور جميع العلوم الحصولية المكتسبة لقيامها عند القوم بالذهن- و عندنا هو أن العلم العرضي هو صفات المعلومات التي يحضر صورها عند النفس- و قد مر أن التعقل ليس بحلول صورة المعقول في النفس بل بمثولها بين يدي العقل و اتحاد النفس بها و كذا التخيل عبارة عن حضور الصور المقدارية على عظمها و كثرتها عند النفس لا على نعت الحلول فيها بل على نعت المثول لديها مع اتحاد النفس بها من جهة قوتها الخيالية و عند هؤلاء القوم أن تلك الصور لكونها مساوية لماهيات المدركات فهي من حيث هي كذلك فبعضها جواهر و بعضها أعراض لكن جواهرها جواهرها ذهنية و أعراضها

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج‌٣، ص ٣٨٣

أعراض ذهنية و من حيث وجودها في الخارج فالجميع أعراض لأنها موجودة في موضوع موجود في الخارج الذي هو النفس أو العقل و كل موجود في موضوع فهو عرض هذا ما قالوه و قد بينا وهن هذه القاعدة و فساد قولهم إن شيئا واحدا- يكون جوهرا و عرضا و بينا وجه التفصي عن ذلك الإشكال بإيضاح سبيل الحق في باب العلم فهذه نحو من القسمة و قسمة أخرى قالوا من العلم ما هو فعلي و منه ما هو انفعالي و منه ما ليس بأحدهما أما العلم الفعلي فكعلم الباري تعالى بما عدا ذاته و كعلم سائر العلل بمعلولاتها و أما العلم الانفعالي فكعلم ما عدا الباري تعالى بما ليس من معلولاته مما لا يحصل إلا بانفعال ما و تغير ما للعالم و بالجملة بارتسام صور تحدث في ذات النفس أو آلاتها و ما ليس بفعلي و لا انفعالي فكعلم الذوات العاقلة بأنفسها و بالأمور التي لا تغيب صورها عنها و لا يكون تعقلها بحدوث ارتسامها- و قد يكون علم واحد فعليا من جهة انفعاليا من جهة أخرى كالعلوم الحادثة التي يترتب عليها الآثار كتأثير الأوهام في المواد الخارجة و لا يخفى أن وقوع العلم على أفراده كوقوع الوجود عليها بالتشكيك لوجوه الأولية و غير الأولية و الأقدمية و غير الأقدمية و الشدة و الضعف فإن العلم بذات الأول تعالى أولى في كونه علما من العلم بغيره و هو أقدم العلوم لكونه سبب سائر العلوم و هو أشدها جلاء و أقوى ظهورا في ذاته و أما خفاؤه علينا فكما علمت سابقا من أنه لغاية ظهوره و ضعف بصائرنا عن إدراكه فجهة خفائه هي بعينها جهة وضوحه و جلائه و هكذا كل علم بحقيقة علة بالقياس إلى العلم بحقيقة معلولها و كذا العلم بحقيقة كل جوهر هو

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج‌۳، ص ۳۸۴

أشد من العلم بحقيقة كل عرض و هو أولى و أقدم من العلم بحقيقة العرض القائم بذلك الجوهر لكونه علة لها لا بحقائق سائر الأعراض و أما إطلاق العلم على الفعل و الانفعال و الإضافة كالتعليم و التعلم و العالمية فعلى سبيل الاشتراك أو التجوز

فصل (۱۹) في الإشارة إلى إثبات القوة القدسية

اعلم أن مبدأ العلوم كلها من عالم القدس لكن الاستعدادات للنفوس متفاوتة- و عند تمام الاستعداد لا فرق في الإفاضة بين الأوليات و الثواني فحال الإنسان في إدراك الأوليات كحاله بعد التفطن للحدود الوسطى في إدراك النظريات في أنها كأنها تحصل بلا سبب و وجود الشيء بلا سبب محال لكن السبب قد يكون ظاهرا مكشوفا و قد يكون باطنا مستورا و الملقى للعلوم على النفوس المستعدة هو بالحقيقة سبب مستور عن الحواس معلم شديد القوى بالأفق الأعلى و فعله في النفوس في غاية الخفاء- و لكن قد يبرز من الباطن إلى الظاهر و قد يبرز من مكمن الغيب إلى عالم الشهادة و الأول كما للأنبياء و الثاني كما للأولياء عليهم السلام أجمعين و أما هذه الأسباب الظاهرة كالبحث و التكرار و السماع من معلم بشري فهي معدات ليست بموجبات و لذلك قد يختلف و قد يتخلف و بيان ذلك أن كل انتقال من الأوليات إلى النظريات إما أن يكون بتعليم معلم بشري أو لا يكون فإن كان بتعليم معلم كذلك فلا بد و أن ينتهي بالأخرة- إلى ما لا يكون ذلك من هذا السبيل بل يناله من ذاته و إلا لتسلسل التعليم و التعلم

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج‌۳، ص ۳۸۵

إلى غير النهاية و لأن كل من مارس علما من العلوم و خاض فيه و داوم على مواظبته و مزاولته لا بد و أن يستخرج

بنفسه ما لم يسبقه إليه متقدموه و أستادوه قل ذلك أو كثر فإن باب الملكوت غير مسدود على أحد إلا لمانع من نفسه و حجاب من غلظة طبعه فبقدر سعيه و حركة باطنه يتلطف ذهنية قلبه و مقدحة طبعه و يستعد كبريت نفسه لأن ينقدح فيه شعلة من نار الملكوت أو نور من أنوار الجبروت- و كيف لا و قد بينا من قبل أن الإحساس بالجزئيات سبب لاستعداد النفس لقبول التصورات الكلية و عرفت أن حصول التصورات المتناسبة سبب لحكم الذهن بثبوت أحدهما للآخر فكثيرا ما يقع للذهن التفات إلى تصور محمول بسبب الإحساس بجزئياته عند استحضار تصور موضوعه و عند ذلك يترتب عليه لا محالة الجزم بثبوت ذلك المحمول لذلك الموضوع من غير استفادة ذلك عن معلم أو رواية أو سماع من شيخ أو شهادة عدل أو تواتر فظهر أن الإنسان يمكنه أن يتعلم من نفسه و كلما كان كذلك فإنه يسمى حدسا و هذا الاستعداد القريب يتفاوت في أفراد الناس- فرب إنسان بالغ في جمود القريحة و خمود الفطنة بحيث لو أكب طول عمره على

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۳۸۶

مسألة واحدة تعذر عليه تحقيقها و انصرف عنها بدون مطلوبه و رب إنسان يكون بضد ذلك حتى إنه لو التفت ذهنه إليه أدنى لفتة حصل له ذلك ثم لما كانت الدرجات متفاوتة و القلوب مختلفة صفاء و كدورة و قوة و ضعفا في الذكاء و كثرة و قلة في الحدس فلا يبعد في الطرف الأعلى وجود نفس عالية شديدة قوية الاستنارة من نور الملكوت سريعة قبول الإفاضة من منبع الخير و الرحموت فمثل هذا الإنسان يدرك لشدة استعداده أكثر الحقائق في أسرع زمان فيحيط علما بحقائق الأشياء من غير طلب منه و شوق بل ذهنه الثاقب يسبق إلى النتائج من غير مزاولة لحدودها الوسطى- و كذلك من تلك النتائج إلى أخرى حتى يحيط بغايات المطالب الإنسانية و نهايات الدرجات البشرية و تلك القوة تسمى قوة قدسية و هي في مقابلة الطرف الأدنى من أفراد الناس و مخالفتها لسائر النفوس بالكم و الكيف أما الكم فلكونه أكثر استحضارا للحدود الوسطى و أما الكيف فمن وجوه أحدها أنها أسرع انتقالا من معقول إلى معقول و من الأوائل إلى الثواني و من المبادي إلى الغايات- و ثانيها أنها تدرك العقليات الصرفة من حيث إنياتها و هوياتها لا من حيث مفهوماتها و ماهياتها العامة فإن الوصول إلى حقائق تلك المعقولات هي العمدة في الإدراك دون المعارف الكلية و إن كانت هي أيضا وسيلة إلى ذلك الوصول إذا استحكمت و رسخت أصول معانيها في النفس و لذلك قيل المعرفة بذر المشاهدة

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۳۸۷

و ثالثها أن سائر النفوس تعين المطالب أولا ثم تطلب الحدود الوسطى المنتجة لها- و أما النفس القدسية فيقع الحد الوسط لها في الذهن أولا و يتأدى الذهن منه إلى النتيجة المطلوبة فيكون الشعور بالحدود الوسطى مقدما على الشعور بالمطالب كما هو عليه الأمر في نفسه في ذوات المبادي اللمية

فصل (۳۰) في أن العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول من غير عكس

أما المطلب الأول

فلأن العلة إما أن تكون علة لذاتها أو لا تكون علة لذاتها- فإن لم تكن علة لذاتها بل تحتاج في تأثيرها إلى انضمام قيد

آخر فلم تكن هي العلة بالحقيقة بل العلة بالحقيقة هي ذلك المجموع ثم الكلام في ذلك المجموع كالكلام في الأول إلى أن ينتهي إلى شيء هو لذاته يكون مقتضيا للمعلول فمن عرف ذلك الشيء لا بد و أن يعرف منه أنه لذاته علة لذلك المعلول فإن ذاته إذا كانت لذاتها لا لغيرها علة لذلك المعلول فمن علمها على ما هي عليه وجب أن يعلمها

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۳۸۸

على الجهة التي بها يوجب المعلول و متى علم منها أنه علة لذلك المعلول وجب أن يحصل العلم له بذلك المعلول لأن العلم بأحد المضافين على الجهة الموقعة للإضافة يوجب العلم بمضاف آخر هذا ما يستفاد من كتب القوم.
أقول التحقيق في هذا المقام أن العلة قسمان علة هي بماهيتها موجبة للمعلول كالأربعة للزوج و المثلث لذي الزوايا و مثل هذه العلة متى علمت ماهيتها- علم لازمها لا محالة إذ اللازم لازم لذاتها و ماهيتها من حيث هي هي و علة ليست هي بماهيتها موجبة للمعلول بل إما بوجودها الذهني أو بوجودها الخارجي و مثل تلك العلة لا يكفي العلم بنفسها لإيجاب العلم بمعلولها و أيضا العلم بها و بكونها موجودة على الوجه العام في الموجودية لا يجب أن يؤدي إلى العلم بمعلولها لأن الجهة المقتضية للمعلول- ليست هي نفس ماهيتها و لا مطلق وجودها بل خصوص وجودها و تشخصها فما لم يعلم ذلك الوجود بخصوصه لا يلزم منه العلم بمعلوله و قد علمت أن الاطلاع على نحو من الوجود بهويته لا يمكن إلا بأن يتحد العالم به أو بما هو محيط به

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۳۸۹

و مبدأ له فعند ذلك يكون العلم بمعلوله نفس وجود معلولة كما أن العلم بوجود تلك العلة نفس وجودها فإذا علم أحد علة من العلل على الوجه الذي ذكرناه- فلا بد أن يعلم معلولها و من معلولها معلول معلولها و هكذا إلى آخر معلولاتها لو كانت و على هذا اندفع ما ذكره الفخر الرازي في بعض كتبه أن قول الحكماء- إن العلم بالعلة يقتضي العلم بالمعلول إن أريد به أن العلم بماهية العلة يوجب العلم بمعلولها فذلك إنما يصح فيما إذا كان المعلول من لوازم ماهية علته و إن أريد به أن العلم بالعلة من حيث هي علة يوجب العلم بالمعلول من حيث هو معلول- فذلك و إن كان حقا لكنه عديم الفائدة فإن المتضايفين معان في التعقل لا تقدم لأحدهما على الآخر أي متضايفين كانا و لا خصوصية لهذا الحكم بالعلة و المعلول و إن أريد به أن العلم بالعلة بجميع وجوهها و حيثياتها يقتضي العلم بالمعلول فهذا أيضا عديم الجدوى فإن العلم بكل مجموع يتضمن العلم بجزء من أجزائه فإذا علم جميع جهات العلة فمن جملة تلك الجهات كونها موجبة لهذا المعلول و الكل غير مقتض لجزئه بل العكس أولى لأن الجزء من أسباب

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۳۹۰

تحقق الكل بوجه و وجه الاندفاع ظاهر مما ذكرنا فإن مرادهم ليس شيئا مما ذكره بل أن العلة إذا علمت بحقيقتها التي هي بها علة تقتضي وجوب وجود المعلول حتى إن حالها مع تلك الحقيقة بالقياس إلى وجوب وجود معلولها كحال الماهية بالقياس إلى لازمها من حيث هي هي فظهر أن كل معلول من لوازم ماهية علته سواء كانت تلك الماهية عين الوجود أو غير الوجود أو مع الوجود فإن قلت ذات العلة مغايرة لعلية العلة فإن علية العلة معقولة بالقياس إلى معلولية

المعلول و ذات العلة غير معقولة بالقياس إلى شيء و إلا لكانت ذات العلة من باب المضاف فلا تكون قائمة بنفسها لكن المبدأ الأول القائم بذاته علة لما سواه هذا خلف.

و أيضا فيلزم أن يكون ذات العلة مع المعلول مع أنها متقدمة عليه هذا خلف- و إذا ثبت المغايرة بينهما و ثبت أن ذات العلة غير معقولة بالقياس إلى المعلول لم يجب من العلم بحقيقة الذات التي عرضت لها العلية العلم بذات المعلول.

فنقول في حل هذا الإشكال إن علية العلة لا يمكن أن يكون وصفا ثبوتيا زائدا على حقيقة العلة و وجودها و إلا لكانت عليه العلة لتلك العلية أيضا زائدة

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۳۹۱

على ذات العلة و لزم من ذلك التسلسل فإذا علية العلة نفس ذاتها المخصوصة و أما كون المضاف من جملة الأعراض و ذات العلة قد تكون جوهرا فكيف يكون شيء واحد جوهرا و عرضا فجوابه كما أشرنا إليه في مباحث المضاف أن وجود الجوهر غير ماهيته العقلية فالجوهر إذا كان موجودا و هو بحقيقته علة لشيء فتلك الماهية الجوهرية إذا عقلت لم يلزم من تعقله على هذا الوجه الكلي تعقل كونها علة أو مضافة فإضافة العلية معقولها خارج عن المعقول من حقيقة الجوهر فالوجود المنسوب إليها من جهة ذاتها هو وجود الجوهر المعقول لذاته في ذاته و إذا نسب إليها من حيث كونها سببا لشيء أو مرتبطا به أي ارتباط كان ذلك الوجود من تلك الجهة وجود المضاف و كأنه وجود الشيء على صفة فيكون كوجود العارض لشيء إلا أنه غير مستقل الماهية فهذا تحقيق وجود المضاف لا كما زعمه الناس من أنه غير موجود في الخارج و إلا لزم الكذب في قولنا هذا علة و ذاك معلول و هذا أب و ذاك ابن.

فإن رجعت و قلت إن لذات العلة حقيقة مخصوصة متميزة عن ذات المعلول- و ليس أحدهما داخلا في الآخر و إذا تباينا فلم لا يجوز حصول العلم بأحدهما مع الجهل بالآخر.

فنقول هيهات ليست مغايرة العلة و المعلول كمغايرة زيد و عمرو و كمغايرة جسم و جسم حتى يمكن تصور أحدهما مع الغفلة عن الآخر بل وجود المعلول بخصوصه من نتائج وجود العلة و لوازمها و نسبة وجوده إلى وجود العلة نسبة

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۳۹۲

لوازم الماهية إلى الماهية و وجود العلة ليس إلا تمام وجود المعلول و كماله- و المغايرة بينهما كالمغايرة بين الأشد و الأنقص و بالجملة التعقل التام أن يكون مطابقا للوجود الخارجي بل متحدا به فإذا كان الشيء بذاتها سببا للمعلول بلا واسطة وجب أن يكون العلم بعلته مقتضيا للعلم به بلا واسطة

و أما المطلب الثاني

و هو أن العلم بالمعلول لا يوجب العلم بالعلة بخصوصها فبيانه أن موجب الشيء لا بد أن يكون علته فالعلم بالعلة إذا حصل من جهة العلم بشيء- فذلك العلم لا بد و أن يكون علة للعلم بالعلة لكن وجود المعلول يتحد بالعلم

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۳۹۳

كما مر فلا بد و أن يكون لذلك المعلول ضرب من العلية بالقياس إلى علته و إذا كان المعلول بخصوصية ذاته من توابع

العلة فلو كان بخصوصه علة لوجود علته بخصوصها يلزم تقدم الشيء على نفسه و هو محال نعم لما كان استناد المعلول إلى علته- لأجل أنه في ذاته غير مستقل الوجود و العدم إذ لو كان له استقلال في أحدهما لامتنع استناده إلى سبب فالممكن من جهة ماهيته المتساوية النسبة إلى الوجود و العدم يقتضي مرجحا ما و علة ما لا علة مخصوصة فالعلم بثبوت المعلول من هذه الجهة يوجب العلم بثبوت مرجح ما و علة ما و لذلك قيل الإمكان علة الافتقار إلى علة مطلقة فإذا كان المعلول لإمكانه محوجا إلى العلة و الإمكان موجبا للحاجة إلى العلة المطلقة- فلا جرم كان العلم بماهية المعلول موجبا للعلم بالعلة المطلقة و أما العلة فإن اقتضاءها للمعلول لذاتها و حقيقتها المخصوصة فإذن عليتها لا بد و أن تكون من لوازم ذاتها المعينة و العلة المعينة لا يقتضي معلولا مطلقا و إلا لكان لا يتخصص إلا بقيد آخر فالعلة بالعلة بالحقيقة هي مع ذلك القيد فلم يكن ما فرضناه علة علة هذا خلف فثبت إذن أن العلة بحقيقتها المعينة تقتضي معلولا معينا فلا جرم كان العلم بحقيقة العلة علة للعلم بحقيقة المعلول المعين و أما المعلول فلا يقتضي العلة المعينة- من حيث هي هي فلا جرم لا يلزم من العلم بالمعلول العلم بالعلة.

فإن قلت المعلول المعين إذا لم يقتض علة معينة كانت نسبته إلى علته و إلى سائر الأشياء واحدة فلما ذا استند إليها دون غيرها.

قلنا المعلول المعين يقتضي علة مطلقة لكن العلة المعينة اقتضت معلولا

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۳۹۴

معينا فتعيين تلك العلة لذلك المعلول ليس لأجل اقتضاء المعلول لها بل لأجل اقتضاء ذلك العلة لذلك المعلول فلما كانت تلك العلة لذاتها مؤثرة في وجود ذلك المعلول- استحال أن يؤثر فيه علة أخرى لامتناع توارد علتين على معلول واحد و لهذا نظائر كثيرة منها أن نسبة الجنس كالحيوان إلى الفصل كالناطق و إلى سائر الفصول واحدة فاختصاص هذه الحصة من الحيوان بالناطق لو كان من جهة طبيعة الحيوان بما هو حيوان لزم الترجيح من غير مخصص لتساوي نسبة الحيوان إلى جميع الفصول- فالحيوان بما هو حيوان يحتاج لكونه طبيعة جنسية ناقصة إلى فصل من الفصول أي فصل كان لكن تحصله في ضمن هذا النوع بهذا الفصل إنما كان من جهة الفصل لا من جهته و كذلك النوع يحتاج في تحصله الشخصي الوجودي إلى تشخص ما أي تشخص كان لكن تحصله في ضمن هذا الشخص كزيد بهذه الهوية الوجودية إنما كان من جهة هذه الهوية لا من جهته و ما اشتهر عند الناس أن بعض الماهيات النوعية كالإبداعيات- نوعها مقتض للتشخص الخاص و أن التشخص قد يكون من لوازم النوع أي النوع الذي انحصر وجوده في شخصه ليس بصحيح عندنا لاستحالة كون ماهية من الماهيات مقتضية للتشخص لأن التشخص لا يكون إلا بالوجود و قد مر في مباحث الوجود أن الوجود يمتنع أن يكون معلول الماهية بالبرهان القطعي الذي سلف ذكره هناك بل الوجود كالتشخص يقتضي الماهية فيما له ماهية و الفصل يقتضي الجنس فيما له جنس- فبالوجود الخاص تشخصت الماهية و صارت شخصا معينا و بالفصل المعين تعينت طبيعة الجنس و صارت نوعا مخصوصا فلأجل هذا العلم بالتشخص يوجب العلم بالنوع- الذي هو معلومه بخصوصه و كذا يلزم من العلم بكل فصل لنوع العلم بجنسه بخصوصه و لا يلزم من العلم بوجود النوع إلا العلم بوجود تشخص ما من التشخصات- و لا من العلم بوجود الجنس إلا العلم بوجود فصل ما من الفصول.

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۳۹۵

فإن قلت إذا حصل العلم بخصوصية وجود معلول من المعاليل علما حضوريا شهوديا بحيث لا يكون بصورة زائدة على نفس الوجود بل بحيث لا يغيب الشهود عن الوجود فعند ذلك لا بد و أن يجب من ذلك العلم لخصوصية ذات العلة أيضا فلا فرق بين العلمين أي العلم بالعلة و العلم بالمعلول في كون كل منهما مقتضيا للآخر.

قلنا ليس الأمر كذلك لما علمت أن وجود العلة أقوى من وجود المعلول فكما أن وجود المعلول لقصوره و ضعفه لا يحيط بوجود العلة و لا يبلغ أيضا إلى مثله- فكذلك العلم به لا يقتضي البلوغ إلى الإحاطة بوجودها و لا نيل مرتبتها في الوجود- و لهذا المعنى قال يعقوب بن إسحاق الكندي إذا كانت العلة الأولى متصلة بما يفيضه علينا و كنا غير متصلين به إلا من جهته فقد يمكن فينا ملاحظته على قدر ما يمكن المفاض عليه أن يلحظ الفائض فيجب إلا ينسب قدر إحاطته بنا إلى قدر ملاحظتنا له لأنها أغرز و أوفر و أشد استغراقا لنا و إذا كان الأمر كذلك فقد بعد عن الحق بعدا كثيرا من ظن أن العلة الأولى لا يعلم الجزئيات انتهى

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۳۹۶

فصل (۳۱) في أن العلم بذي السبب يمتنع حصوله إلا من جهة العلم بسببه

هذه المسألة أيضا كالمسألة الماضية لا يمكن تحقيقها إلا بتحقيق مباحث الوجود فنقول يجب أن يعلم أن اليقين التام بالشيء إنما يحصل بأن كانت الصورة

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۳۹۷

العقلية مطابقة للوجود الخارجي بعينه فالذي له سبب فهو لا محالة ممكن الوجود لذاته و إلا امتنع استناده إلى السبب و قد سبق منا القول بأن الجاعلية و المجعولية بين الموجودات ليست من جهة ماهيتها و إلا لكانت المعلولات كلها من لوازم الماهيات و لكان المبدأ الأول ذا ماهية و لكان العلم بكل ماهية يوجب العلم بكنه الباري جل مجده و بجميع أسباب تلك الماهية و لكان جميع مقومات الوجود مقومات الماهية إذ كان الوجود أمرا انتزاعيا إضافيا عند ذلك و الكل محال فكل معلول له ماهية و له وجود فإذا نظرت إلى ماهيته من حيث هي هي فلا يحتاج في تعقل ماهيته- إلا إلى أجزاء ماهية من جنسه و فصله و إذا نظرت إلى اعتبار كون تلك الماهية موجودة فهي لإمكان موجوديتها تحتاج إلى علة مطلقة فالعلم بها من تلك الحيثية- مسبوق بالعلم بوجود علة موجبة مطلقة فإنها ما لم تجب بعلة من العلل لم توجد و

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۳۹۸

أما إذا نظرت إلى وجوده الخاص فوجوده الخاص يتقوم بوجود علته الخاصة فلا يمكن العلم التام بخصوص هويته الوجودية إلا من جهة العلم بحقيقة علته الخاصة- و كما أنه بالنظر إلى ماهيته الإمكانية غير موجودة و لا واجبة و بالنظر إلى سببه يصير واجب الكون ممتنع التغير فكذلك العلم الحاصل بماهيته لا يقتضي وجوب العلم بوجود علته و وجوبها و لكن العلم اليقيني بوجوده الخاص لا يحصل إلا من العلم بسببه و بالعلم بسببه يصير واجب العلم ممتنع التغير و كما

أن وجوده لا يحصل إلا من علة واحدة لامتناع توارد العلتين على معلول واحد فكذلك العلم به- يستحيل أن يحصل من جهة أخرى و هي غير جهة العلم بسببه و إلا لكان لشيء واحد من جهة واحدة سببان تامان سبب يحصل به وجوده و سبب يحصل به العلم بوجوده و هو محال لأن المفروض أن العلم به متحد معه و إذا كان وجود الشيء مطابقا للعلم به يجب أن يكون وجود علته مطابقا للعلم بعلته لأن وحدة المعلول يستلزم وحدة علته فثبت أن العلم بوجود ذوات المبادي لا يحصل إلا من جهة العلم بمباديها.

و لقائل أن يقول إنا إذا علمنا وجود البناء علمنا أن له بانيا مع أن البناء لا يكون علة للباني بل الأمر بالعكس.

فنقول العلم بالبناء لا يوجب العلم بالباني بل يوجب العلم باحتياج البناء إلى بناء و احتياجه إلى البناء حكم لاحق لذاته لازم له معلول لماهيته فيكون ذلك استدلالا بالعلة على المعلول ثم العلم بحاجة شيء إلى شيء لما كان مشروطا بالعلم بكل واحد منهما لا جرم صار الباني معلوما لكون العلم بالإضافة إليه

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۳۹۹

حاصلا و جميع البراهين الإنية من هذا القبيل فإنها كالبراهين اللمية في أن العلم لا يحصل فيها إلا من جهة إضافه العلة إلى المعلول فإن المعلول و إن كان بحسب وجوده في نفسه معلولا و لكن بوصف معلوليته و نقص إمكانه علة للحاجة إلى علة ما من العلل فكون برهان الإن برهانا مفيدا لليقين لأجل إفادته إيجاب وجود علة ما- على الإطلاق لهذا المعلول و كونه دليلا مفيدا للظن لأجل إفادته علامة من علامات العلة المخصوصة و أثرا من آثارها كما حقق في مقامه و بالجملة الاعتقاد الحاصل بالشيء لا من أسبابه و علله و إن كان في غاية الجودة و نهاية القوة فإنه ليس بممتنع فيه التغير بل هو في معرض التغير و الزوال و أما إذا حصل العلم بشيء من جهة العلم بأسبابه و علله فذلك العلم لا يتغير أصلا و إن تغير وجود المعلول في نفسه مع أن العلم بالشيء بالحقيقة هو عين وجوده و هذا من غوامض مسائل الإلهية- التي لا يدركها إلا الكاملون سنوضح ذلك في تحقيق علم الباري إن شاء الله تعالى و أما الشيء

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۴۰۰

الذي يكون غنيا عن السبب و المقوم فالعلم به إما أن يكون أوليا بديهيا و إما أن يكون مأيوسا عن معرفته و إما أن لا يكون إليه طريق إلا بالاستدلال عليه بآثاره و لوازمه- و حينئذ لا يعرف كنه حقيقته و ماهيته و الواجب سبحانه لا برهان عليه و لا حد له إذ لا سبب له بوجه من الوجوه لا سبب الوجود كالفاعل و الغاية و لا سبب القوام كالمادة و الصورة و لا سبب الماهية كالجنس و الفصل و مع ذلك لا يخلو منه شيء من الأشياء و هو البرهان على كل شيء و أقرب من كل شيء إلى كل شيء كما قال عز من قال- **وَ نَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ** و قال **وَ هُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ ما كُنْتُمْ** و هو البرهان على ذاته كما قال **شَهِدَ اللهُ أَنَّهُ لا إِلهَ إِلاَّ هُوَ** و قال **أَ وَ لَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ** و قال **قُلْ أَيُّ شَيْءٍ أَكْبَرُ شَهادَةً قُلِ اللهُ** و اعلم أن في هذا المقام إشكالا عظيما سيما على طريقتنا في باب الوجود من أن العلية و المعلولية ليست إلا في حقيقة الوجود و الماهية مجعولة بالعرض فيرد حينئذ أن علم الإنسان بنفسه هو عين وجود نفسه و وجود نفسه من جملة الأمور التي هي ذوات المبادي و قد ثبت أن العلم بذي المبدإ لا يحصل إلا من العلم بمبدئه و مبدأ وجود الشيء لا يكون إلا وجود مبدئه و إذا كان العلم بذي المبدإ في غاية الوثاقة و القوة يجب أن يكون العلم

بمبدئه كذلك في غاية الوثاقة و القوة ثم لا أوثق و لا أقوى من علمنا بنفوسنا لأن علمنا بذاتنا عين ذاتنا و لا يمكن أن يكون حصول شيء لشيء أقوى من حصول شيء لذاته فكذلك يجب أن يكون علمنا بمبدإ نفوسنا لكن مبدأ نفوسنا ينتهي إلى واجب الوجود لذاته و قد مر أن العلم بحقيقة واجب الوجود

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۴۰۱

لا يمكن إلا لواجب الوجود كما قال **وَ لا يُحِيطُونَ بِهِ عِلْماً وَ عَنَتِ الْوُجُوهُ لِلْحَيِّ الْقَيُّومِ**.

و حل هذا الإشكال مما قد حصل لبعض الفقراء إلا أن العبارة تقسر عن تقريره على ما هو حق أدائه لدقة مسلكه و خفاء سبيله و مع ذلك نشير إليه بأن علمنا بنفوسنا لما كان عين وجود نفوسنا فلا بد أن يكون العلم بمبدإ نفوسنا الذي حصل بسببه علمنا بنفوسنا عين وجود المبدإ لا عين وجود نفوسنا لكن وجود المبدإ

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۴۰۲

عين المبدإ و حصوله له لا لنا لأن وجود المعلول تابع لوجود العلة لا عين وجودها- و كذلك العلمان فإذا كان العلمان بمنزلة الوجودين فعلمنا بنفوسنا و إن حصل من علمنا بمبدئنا لكن علمنا بمبدئنا عبارة عن وجود مبدئنا و لما كانت إضافة مبدئنا إلينا إضافة الإيجاد و الفاعلية فكذلك علمنا بمبدئنا عبارة عن وجود مبدئنا مع إضافة إيجاده إيانا و فاعليته لنا فعلمنا بمبدئنا مقدم على علمنا بذاتنا لكون ذاته مقدما بالإيجاد علينا و بالجملة وزان العلم بعينه كوزان الوجود في القوة و الضعف

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۴۰۳

و العلية و المعلولية و للأشياء كينونية عند ذواتها المعلولة و كينونية عند مباديها- و أسبابها أقوى من كينونيتها عند ذواتنا و كون الشيء عند جاعله أقوى من كونه مع نفسه لأن كونه مع نفسه بالإمكان و كونه مع جاعله بالوجوب و نسبة الوجوب أقوى من نسبة الإمكان و للجميع كينونة عند مبدإ الكل على وجه أعلى و أرفع من كل كون

و في الأدعية النبوية على الداعي بها و آله أكمل الصلوات: يا كان يا كينان يا كائن قبل كل كون يا كائن بعد كل كون يا مكون لكل كون

فصل (۳۳) في أن الشيء إذا علم من طريق العلم بعلله و أسبابه علما انطباعيا فلا يعلم إلا كليا

اعلم أن العلم بالشيء قد يكون بصورة مساوية لماهية المعلوم و قد يكون بنفس وجوده كعلمنا بذواتنا و بالصور القائمة بذواتنا و علم الباري جل مجده بالأشياء- عند متأخري الحكماء بصور ذهنية زائدة على ذاته تعالى و كل علم صوري فهو كلي- و كذا ما يترتب عليه و ينشأ منه و لو تخصص بألف تخصيص فإنه أيضا كلي لا يمنع نفس تصوره من الشركة بين كثيرين فالعلم إذا حصل بالمبادي و العلل على هذا الوجه فلا بد و أن يتأدى ذلك العلم إلى العلم بجميع المعلولات حتى الشخصيات على هذا الوجه الكلي أيضا.

و أما بيان ذلك و كيفيته فقد بينه الحكماء القائلون بالعلم الصوري

الحكمة المتعالية فی الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۴۰۴

الحصولي كالشيخ الرئيس و أتباعه مثل بهمنيار و غيره فقد قال الشيخ في كتابي الشفاء و النجاة هكذا و ليس يجوز أن يكون واجب الوجود يعقل الأشياء من الأشياء و إلا فذاته إما متقومة بما يعقل فيكون تقومها بالأشياء و إما عارضة لها إن تعقل فلا تكون واجبة الوجود من كل وجه و هذا محال و يكون لو لا أمور من خارج لم يكن هو بحال و يكون له حال لا يلزم عن ذاته بل عن غيره فيكون لغيره فيه تأثير- و الأصول السالفة تبطل هذا و ما أشبهه و لأنه مبدأ كل وجود فيعقل من ذاته ما هو مبدأ له و هو مبدأ للموجودات التامة بأعيانها و الموجودات الكائنة الفاسدة بأنواعها أولا و بتوسط ذلك بأشخاصها و من وجه آخر لا يجوز أن يكون عاقلا لهذه المتغيرات مع تغيرها من حيث هي متغيرة عقلا زمانيا مشخصا بل على نحو آخر نبينه- فإنه لا يجوز أن يكون تارة يعقل عقلا زمانيا منها أنها موجودة غير معدومة و تارة يعقل عقلا زمانيا أنها معدومة غير موجودة فيكون لكل واحد من الأمرين صورة على حدة و لا واحدة من الصورتين تبقى مع الأخرى فيكون واجب الوجود متغير الذات ثم الفاسدات إن عقلت بالماهية المجردة و ما يتبعها مما لا يتشخص لم تعقل بما هي فاسدة و إن أدركت بما هي مقارنة لمادة و عوارض مادة و وقت و تشخص و تركب لم تكن معقولة بل هي محسوسة أو متخيلة و نحن قد بينا في كتب أخرى أن كل صورة لمحسوس و كل صورة خيالية

الحكمة المتعالية فی الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۴۰۵

فإنما تدرك من حيث هي محسوسة و متخيلة بآلة متجزية و كما أن إثبات كثير من الأفاعيل نقص للواجب الوجود كذلك إثبات كثير من التعقلات بل الواجب الوجود- إنما يعقل كل شيء على نحو كلي و مع ذلك لا يعزب عنه شيء شخصي- و **لاٰ يَعْزُبُ عَنْهُ مِثْقٰالُ ذَرَّةٍ فِي السَّمٰاوٰاتِ وَ لاٰ فِي الْأَرْضِ** و هذا من العجائب التي يحوج تصورها إلى لطف قريحة و أما كيفية ذلك فلأنة إذا عقل ذاته و عقل أنه مبدأ كل موجود عقل أوائل الموجودات عنه و ما يتولد عنها و لا شيء من الأشياء يوجد إلا و قد صار من جهة ما يكون واجبا بسببه و قد بينا هذا فيكون هذه الأسباب تتأدى بمصادماتها إلى أن يوجد عنها الأمور الجزئية فالأول يعلم الأسباب و مطابقاتها فيعلم ضرورة ما يتأدى إليها و ما بينها من الأزمنة و ما لها من العودات لأنه ليس يمكن أن يعلم تلك و لا يعلم هذا- فيكون مدركا للأمور الجزئية من حيث هي كلية أعني من حيث لها صفات و إن تخصصت بها شخصا فبالإضافة إلى زمان متشخص أو حال متشخصة لو أخذت تلك الحال بصفاتها كانت أيضا بمنزلتها لكونها تستند إلى مباد كل واحد منها نوعه في شخصه فيستند إلى أمور شخصية و قد قلنا إن مثل هذا الاستناد قد يجعل للشخصيات- رسما و وصفا مقصورا عليها ثم قال و نعود فنقول كما أنك إذا تعلم حركات السماوات كلها فأنت تعلم كل كسوف و كل اتصال و كل انفصال جزئي يكون بعينه و لكنه على نحو كلي لأنك تقول في كسوف ما أنه كسوف يكون بعد زمان حركة يكون لكذا من كذا إلى كذا شماليا فصيفيا ينفصل القمر منه إلى مقابلة كذا و يكون بينه و بين كسوف مثله سابق له أو متأخر عنه مدة كذا و كذلك بين الكسوفين الآخرين حتى لا تغادر عارضا من عوارض تلك الكسوفات إلا علمته و لكنك علمته كليا لأن هذا المعنى قد يجوز أن يحمل على كسوفات كثيرة كل واحد منها يكون حاله تلك الحال لكنك تعلم بحجة ما أن ذلك الكسوف لا يكون

الحكمة المتعالية فی الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۴۰۶

إلا واحد بعينه و هذا لا يدفع الكلية إن تذكرت ما قلناه قبل انتهى نقل ألفاظه.

و بالجملة فمذهب الشيخ أن علمه تعالى بجميع الموجودات حتى الشخصيات على الوجه الكلي و ليس معنى ذلك أنه يعلم طبائع الأشياء و نوعياتها لا شخصياتها حتى يلزم أن يغيب عن علمه بعض الخصوصيات كما توهمه بعضهم بل مذهبه كما نص عليه أن الباري يعلم الشخصيات كلها كما يعلم الأجناس و الأنواع لكنه يعلمها بنعوت و صفات كلية نوعها منحصر في شخص منها و بعض المتأخرين كالمحقق الطوسي و من في طبقته و إن خالفوه في القول بتقرير رسوم المعقولات في ذاته و طعنوا عليه في ذلك لكنهم لم يتمموا الأمر في تحقيق العلم بل لم يبلغوا ما شاءوه في ذلك- و نحن قد أجبنا عن اعتراضاتهم على الشيخ و بينا وجه القصور في إيراداتهم عليه و كيفية علم الباري بالأشياء ليست كما زعموه و لا كما قرره الشيخ بل كما حققناه- و موعد بيانه من ذي قبل إن شاء الله تعالى

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص ۴٠٧

فصل (٣٣) في أن العلم بالشخصيات يجب تغيره بتغيرها

[كلام الشيخ في ذلك]

قال الشيخ في الشفاء حيث أراد أن يقرر أن الأشياء الجزئية كيف تعلم و تدرك علما و إدراكا لا يتغير معهما العالم بهذه العبارة فإنك إذا علمت أمر الكسوف- كما توجد أنت أو كنت موجودا دائما كان لك علم لا بالكسوف المطلق بل بكل كسوف كائن ثم كان وجود ذلك الكسوف و عدمه واحدا لا يغير منك أمرا فإن علمك في الحالين يكون واحدا و هو أن كسوفا له وجود بصفات كذا بعد كسوف كذا- أو بعد وجود الشمس في الحمل كذا في مدة كذا و يكون بعد كذا و بعده كذا و يكون هذا العقد منك صادقا قبل ذلك الكسوف و معه و بعده و أما إن أدخلت الزمان في ذلك فعلمت في آن مفروض أن هذا الكسوف ليس بموجود ثم علمت في آن آخر- أنه موجود لم يبق علمك ذلك عند وجوده بل كان يحدث علم آخر و يكون فيك التغير الذي أشرنا إليه و لم يصح أن تكون في وقت الانجلاء على ما كنت قبل الانجلاء هذا و أنت زماني و آني و الأول الذي لا مدخل لزمان في حكمه فهو بعيد أن يحكم حكما في هذا الزمان و في ذلك الزمان من حيث هو فيه و من حيث هو حكم منه جديد و معرفة جديدة انتهى كلامه.

و توضيحه أن العلم الانفعالي الذي يحصل بالأشياء من الأشياء لا من جهة

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ٣، ص ۴٠٨

العلم بأسبابها القصوى لا بد و أن يتغير بتغيرها فإنك إذا علمت من زيد أنه في الدار عند كونه فيها فإذا خرج زيد عن الدار فإما أن يبقى العلم الأول أو لا يبقى- فإن بقي لم يكن علما بل جهلا فذلك الاعتقاد قد تغير في كونه علما و أما إن لم يبق فالتغير هاهنا أوضح.

و قال بعض الناس

العلم بأن الشيء سيوجد هو نفس العلم بوجوده إذا وجد ذلك الشيء و هذا مما أبطلوه بوجهين.

الأول أنه لو كان كذلك لوجب إذا علمنا في وقتنا هذا أن زمانا من الأزمنة سيوجد نحو أن نعلم في النهار بأن الليل المستقبل سيوجد ثم جاء الليل و نحن في مكان لا نميز بين الليل و النهار أن نكون عالمين بوجود الليل إذ فينا علم

بذلك

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۴۰۹

و لو علمنا في وقتنا هذا أن الشمس ستطلع بعد وقتنا هذا ثم طلعت أن نكون عالمين بطلوعها و إن لم نشاهدها و لا أخبرنا بها و لا عرفنا ضياءها إذ فينا علم بذلك و التالي في المثالين باطل فكذا المقدم.

و الثاني أن العلم يستدعي صورة مطابقة للمعلوم و كما أن كون الشيء سيوجد مغاير لكونه موجودا بل مناف له من حيث إن المفهوم من قولنا الشيء سيوجد- أن الذي هو معدوم في الحال له تحقق وجود في الزمان المستقبل و إذا كان المعلومان في أنفسهما متغايرين و متنافيين وجب أن تكون الصورة الحاصلة منهما في الذهن- متغايرتين متنافيتين لكون هذا النحو من العلم المأخوذ من الأمور المتجددة على وصف تجددها لا بد و أن يكون متغيرا تبعا لمعلومه و أما العلم الحاصل من جهة أخرى و مبدإ أعلى فهو غير تابع لمعلومه و لا متغير بتغير معلومه

قال المحقق الطوسي في شرح رسالة مسألة العلم-

فلا بأس بأن تكثر الأشياء- إما بحسب حقائقها أو بحسب تعددها مع اشتراكها في حقيقة واحدة و الكثرة المتفقه الحقيقة إما أن يكون آحادها غير قارة أي لا توجد معا أو قارة و الأول منهما لا يوجد إلا مع زمان أو في زمان فإن العلة الأولى للتغيير هو الزمان لكونه لذاته يتجدد و يتصرم على الاتصال و يتغير بسببه ما هو فيه أو معه و الثاني لا يمكن أن يوجد إلا في مكان أو مع مكان فإن العلة الأولى للتكثر على هذا الوجه

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۴۱۰

الموجود الذي يقبل الوضع لذاته أي يمكن أن يشار إليه إشارة حسية و يلزم التجزي بأجزائه مختلفة الأوضاع بمعنى أن يكون لبعض أجزائه نسبة إلى بعض بأن يكون منه في جهة من الجهات و على بعد من الأبعاد و كل موجود يكون هذا شأنه فهو مادي و الطبائع المعقولة إذا تحصلت في أشخاص كثيرة يكون الأسباب الأول لتعين أشخاصها و تشخصها هي إما الزمان كما للحركات و إما المكان كما للأجسام أو كلاهما كما للأشخاص المتغيرة المتكثرة الواقعة تحت نوع من الأنواع و ما لا يكون مكانيا و لا زمانيا فلا يتعلق بهما و يتنفر العقل من إسناده إلى أحدهما كما قيل الإنسان من حيث طبيعة الإنسان متى توجد أو أين توجد أو كون الخمسة نصف العشرة في أي زمان يكون و أي بلدة يكون بل إذا تعين شخص منها كهذا الإنسان أو هذه الخمسة و العشرة فقد يتعلق بهما بسبب تشخصهما و كون الأشخاص المتفقه الحقائق زمانيا أو مكانيا لا يقتضي كون المختلفة الحقائق غير زماني و غير مكاني فإن كثيرا منها يوجد أيضا متعلقا بالزمان و المكان كالأجرام العلوية بأسرها- و كليات العناصر السفلية و إذا تقرر هذا فلنعد إلى المقصود و نقول إذا كان المدرك أمرا يتعلق بزمان أو مكان فإنما يكون هذه الإدراكات منه بآلة جسمانية لا غير كالحواس الظاهرة و الباطنة أو غيرها فإنه يدرك المتغيرات الحاضرة في زمانه- و يحكم بوجودها و يفوته ما يكون وجوده في زمان غير ذلك الزمان و يحكم بعدمه- بل يقول إنه كان أو سيكون و ليس الآن و يدرك المتكثرات التي يمكن له أن يشير إليها و يحكم عليها بأنها في أي جهة منه و على أي مسافة إن بعد عنه أما

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۴۱۱

المدرك الذي لا يكون كذلك فيكون إدراكه تاما فإنه يكون محيطا بالكل عالما بأن أي حادث يوجد في أي زمان من الأزمنة و كم يكون من المدة بينه و بين الحادث الذي يتقدمه أو يتأخر عنه و لا يحكم بالعدم على شيء من ذلك بل بدل ما يحكم المدرك الأول بأن الماضي ليس موجودا في الحال يحكم بأن كل موجود في زمان معين لا يكون موجودا في غير ذلك الزمان من الأزمنة التي قبله أو بعده- و يكون عالما بأن كل شخص في أي جزء يوجد من المكان و أي نسبة يكون بينه و بين ما عداه مما يقع في جميع جهاته و كم الأبعاد بينهما جميعا على الوجه المطابق للوجود و لا يحكم على شيء بأنه موجود الآن أو معدوم أو موجود هناك أو معدوم- أو حاضر أو غائب لأنه ليس بزماني و لا مكاني بل نسبة جميع الأزمنة و الأمكنة إليه نسبة واحدة و إنما يختص بالآن أو بهذا المكان أو بالحضور و الغيبة أو بأن هذا الجسم قدامي أو خلفي أو تحتي من يقع وجوده في زمان معين و مكان معين- و علمه بجميع الموجودات أتم العلوم و أكملها و هذا هو المفسر بالعلم بالجزئيات- على الوجه الكلي و إليه أشير بطي السماوات التي هي جامع الأزمنة و الأمكنة كلها كطي السجل للكتب فإن القاري للسجل يتعلق نظره بحرف حرف على الولاء و يغيب عنه ما تقدم نظره إليه أو يتأخر أما الذي بيده السجل مطويا يكون نسبته إلى جميع الحروف نسبة واحدة و لا يفوته شيء منها و ظاهر أن هذا النوع من الإدراك لا يمكن إلا أن يكون ذاته غير زماني و غير مكاني و يدرك لا بآلة من الآلات و لا بتوسط شيء من الصور و لا يمكن أن يكون شيء من الأشياء كليا كان أو جزئيا على أي وجه كان إلا و هو عالم به فلا يسقط من ورقة إلا يعلمها و لا حبة في ظلمات الأرض و لا رطب و لا يابس إلا جميعها يثبت عنده في الكتاب المبين الذي هو دفتر الوجود فإن بالوجود يبين كل شيء مما مضى أو حضر أو يستقبل أو يوصف بهذه الصفات على أي وجه كان أما العلم بالجزئيات على الوجه الجزئي المذكور- فهو لا يصح إلا لمن يدرك إدراكا حسيا بآلة جسمانية في وقت معين و مكان معين- و كما أن الباري تعالى يقال إنه عالم بالمذوقات و المشمومات و الملموسات و لا يقال

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۴۱۲

إنه ذائق أو شام أو لامس لأنه منزه عن أن يكون له حواس جسمانية و لا ينثلم ذلك في تنزيهه بل يؤكده كذا نفي العلم بالجزئيات المشخصة على الوجه المدرك بالآلات الجسمانية عنه لا ينثلم في تنزيهه بل يؤكده و لا يوجب ذلك تغيرا في ذاته الوحدانية و لا في صفاته الذاتية التي يدركها العقول إنما يوجب التغير في معلوماته- و الإضافات التي بينه و بينها فقط فهذا ما عندي من التحقيق في هذا الموضع انتهى و حاصل ما أفاده هذا المحقق النحرير أن المدرك إذا لم يكن وجوده وجودا ماديا واقعا تحت الزمان و المكان فإنه يشاهد جميع ما في الأكوان الزمانية و المكانية- كما هي عليه كلا في زمانه و مكانه دفعة واحدة بلا انقضاء و تجدد في علمه لكونه غير واقع تحت الزمان و المكان و إن كان معلوماته كذلك لكن العلم بها من ذلك العالم غير متغير و بالجملة هي في أنفسها و إن كانت متغيرة زمانية مكانية لكنها من جهة نسبتها إلى ذلك العالم الخارج عن سلسلة الزمانيات و المكانيات ثابتة غير متغيرة و لا مختلفة بالتجدد و الانقضاء و الحضور و الغيبة.

[مواضع النظر في كلامه]

أقول فيه موضع أنظار

الأول أنك قد علمت مما بينا لك أن المادة الجسمية مناط العدم و الجهالة

و كما أن الصورة العقلية معلومة بالذات و الحقيقة

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۴۱۳

سواء علمه عالم من خارج أو لم يعلمه فتلك الصورة الجسمية مجهولة بالذات و الحقيقة سواء كان في الوجود جاهل أو لم يكن كذلك حال الأعدام و القوى و الإمكانات و سائر الأمور العدمية أو ضعفاء الوجود فإنها لا صورة عقلية يطابقها في الحقيقة فمن رام أن يعقل الهيولى الأولى كما هي عليه لا يمكنه لا لنقص في عقله- بل لضعف تجوهر الهيولى بحسب الحقيقة حيث لا صورة لها في الوجود إلا قوة الصور و استعدادها و استعداد الصورة غير الصور و كل معقول الذات له صورة لا محالة- و هكذا القول في الأجسام المادية و ذوات الأوضاع.

و ثانيها أن الحكماء قد حكموا بأن وجود المحسوس بما هو محسوس لا يمكن أن يكون معقولا و لا مدركا إلا بآلة جسمانية

و أقاموا على صحة هذه الدعوى برهانا قطعيا لا يمكن القدح فيه.

و ثالثها أن أنحاء وجودات الأشياء في أنفسها

بحسب ما هو الأمور عليه

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۴۱۴

في الواقع لا يختلف بالقياس إلى شيء دون شيء لأنها ليست بأجمعها من باب المضاف- حتى يختلف باختلاف ما أضيف إليه فالمادي في نفسه مادي أبدا و المتغير بالذات متغير دائما و حقيقة المكان و المكانيات و نحو وجودها عبارة عن كون كل جزء منها مباينا لغيره غير مجتمع معه في الحضور و هذا الحكم لا يختلف- بالقياس إلى مدرك دون مدرك حتى لو فرضنا حدقة الناظر بقدر الفلك الأعظم- كان اختلاف المنظور إليه و المدرك في القرب و البعد و الانقسام بحاله و كذا حقيقة الزمان و الزمانيات و نحو وجودها عبارة عن كون كل جزء منها يوجب عدم الآخر فيمتنع اجتماع الأجزاء لشيء منها في الوجود سواء كان بالقياس إلى ما فيها

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۴۱۵

أو بالقياس إلى شيء آخر و نحن قد أقمنا البرهان على أن جميع الطبائع الجوهرية المنطبعة في المواد فلكية كانت أو عنصرية هي متجددة الوجود و الحدوث و لها التجدد و الحدوث في كل آن من الآنات و ما كان وجوده وجودا تجدديا كيف يكون ثابتا قديما دائما بالقياس إلى موجود آخر

و رابعها أن العلم بالأشياء إما أن يستفاد من الأشياء أو هو عين الأشياء

أو يستفاد من أسبابها و عللها على ترتيبها السببي و المسببي أما الأول فيجب تغيره بتغير المعلومات و أما الثاني فالتغير فيه أظهر و أما الثالث فهو يتصور على وجهين- أحدهما أن يكون العلم بتلك الأسباب بصور عقلية زائدة على وجوداتها كما هو المشهور من أتباع المشائيين كالشيخ الرئيس و من يقتفي أثره فتلك الصور لا محالة صور عقلية كلية على

ترتيب سببي مسببي بحسب أسباب و علل كلية ينتهي بالأخرة إلى غايات حركات كلية يتضمن الجزئيات على وجه كلي لا يؤدي ذلك العلم إلى تعرف حال الشخصيات بما هي شخصيات إذ العلم الانطباعي الذهني و إن تخصص ألف تخصص لا يفيد الشخصية و لا يجعل المعلوم بحيث يمتنع تصوره عن الاشتراك بين الكثرة و ثانيهما أن يكون العلم بها نفس وجودها و هذا أتم العلوم و في هذا العلم ينكشف جميع الأشياء كلياتها و جزئياتها و طبائعها و شخصياتها و جميع ما لها من العوارض و الهيئات على وجه شخصي مقدس لكن تحقيق هذا العلم موقوف على معرفة العقل البسيط الذي لواجب الوجود و للمفارقات النورية العقلية التي تحيط كالأفلاك الحسية بعضها ببعض إحاطة عقلية و هي مفاتيح الغيب التي لا يعلمها إلا هو و بهذا العلم وجود جميع الموجودات العقلية و الحسية و به حياة جميع

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۴۱۶

الموجودات حتى الجمادات و ما في حكمها كما سنوضحه إن شاء الله.

و خامسها أن العلم عند هذا العلم المحقق ليس من قبيل الإضافة

حتى يحكم- بأن المدرك الخارج عن سلسلة الزمان و المكان يدرك الزمانيات و المكانيات بمجرد إضافته إليها لو صحت تلك الإضافة إليها من خارج بل العلم و الإدراك عند هذا المحقق عبارة عن نفس حصول صورة الشيء عند النفس فعلى هذا يرد عليه أن هذه الصورة الموجودة في المكان و الزمان من أي قسم من أقسام العلوم و الإدراكات- فإنها لو كانت صورا علمية فهي إما محسوسة أو متخلية أو موهومة أو معقولة إذ الإدراك منحصر في هذه الأوصاف الأربعة لكنها ليست شيئا منها كما اعترف به هذا النحرير- حيث بين و عرف كلا منها و ذكر أن كلا من تلك الإدراكات لا يحصل إلا مع ضرب من التجريد إما عن المادة كالحس أو عنها و عن بعض صفاتها كالتخيل أو عنها و عن جميع صفاتها إلا الإضافة إليها كالتوهم أو عنها و عن صفاتها و عن الإضافة إليها جميعا كالتعقل و ظاهر أن هذه الصور منغمرة في المواد غير مجردة عن نفسها- فضلا عن صفاتها و إضافتها فلو كانت مع ما لها من الوجود المادي مدركة يلزم قسم آخر من الإدراك غير تلك الأقسام مع انحصاره فيها هذا خلف.

و مما يؤيد ما ذكرناه من أن مجرد الإضافة لشيء إلى أمر موجود على أي نحو كان من الوجود لا يكفي في العاقلية قول الشيخ في إلهيات الشفاء حيث بين كيفية علم الله تعالى و لا يظن أن الإضافة العقلية إليها إضافة إليها كيف وجدت

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۴۱۷

و إلا لكان كل مبدإ صورة في مادة من شأن تلك الصورة أن تعقل بتدبير ما من تجريد و غيره يكون هو عقلا بالفعل بل هذه الإضافة له إليها و هي بحال معقولة- و لو كانت من حيث وجودها في الأعيان لكان إنما يعقل ما يوجد في كل وقت و لا يعقل المعدوم منها في الأعيان إلى أن يوجد فيكون لا يعقل من نفسه أنه مبدأ ذلك الشيء على ترتيب إلا عند ما يصير مبدأ فلا يعقل ذاته لأن ذاته من شأنها أن يفيض عنه كل وجود و إدراكها من حيث شأنها أنها كذا يوجب الإدراك الآخر- و إن لم يوجد فيكون العالم الربوبي محيطا بالوجود الحاصل و الممكن يكون لذاته إضافة إليها من حيث هي معقولة لا من حيث لها وجود الأعيان انتهى كلامه.

و حاصله أن وجود الشيء في الأعيان مع وجود المدرك في الأعيان لا يكفي في إضافته العقلية إليها بل لا بد في الإضافة

العقلية أن يكون المدرك بحال معقولة- أي يكون وجوده وجودا عقليا حتى يمكن حصول الإضافة العقلية إليه و الوجود العقلي لا يكون إلا للصور المفارقة عن المواد دون المقارنة للمادة فقد علم أن الموجودات المادية من حيث وجودها هذا الوجود لا يمكن حصول الإضافة العقلية إليها

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۴۱۸

فصل (٣٤) في تفسير معاني العقل

اعلم أن النفس الإنسانية كما ستعلم في كتاب النفس لها قوتان عالمة و عاملة- و العاملة من هذه النفس لا تنفك عن العالمة و بالعكس بخلاف نفوس سائر الحيوانات لأنها سفلية بعيدة عن جمعية القوى أما العاملة فلا شك أن الأفعال الإنسانية قد تكون حسنة و قد تكون قبيحة و ذلك الحسن و القبح قد يكون العلم به حاصلا من غير كسب و قد يحتاج إلى كسب و اكتسابه إنما يكون بمقدمات يلائهما فإذا يتحقق هاهنا أمور ثلاثة.

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۴۱۹

الأول القوة التي يكون بها التميز بين الأمور الحسنة و الأمور القبيحة.

و الثاني المقدمات التي منها تستنبط الأمور الحسنة و القبيحة.

و الثالث نفس الأفعال التي توصف بأنها حسنة أو قبيحة و اسم العقل واقع على هذه المعاني الثلاثة بالاشتراك الاسمي

فالأول هو العقل الذي يقول الجمهور في الإنسان إنه عاقل

و ربما قالوا في عقل معاوية إنه كان عاقلا و ربما يمتنعون أن يسموه عاقلا و يقولون إن العاقل من له دين و هؤلاء إنما يعنون بالعاقل من كان فاضلا جيد الروية في استنباط ما ينبغي أن يؤثر من خير أو يجتنب من شر-

و الثاني هو العقل الذي يردده المتكلمون على ألسنتهم

فيقولون هذا ما يوجبه العقل- أو ينفيه العقل أو يقبله أو يرده فإنما يعنون به المشهور في بادي رأي الجميع فإن بادي الرأي المشترك عند الجميع أو الأكثر من المقدمات المقبولة و الآراء المحمودة عند الناس يسمونه العقل-

و الثالث ما يذكر في كتب الأخلاق

و يراد به المواظبة على الأفعال التجربية و العادية على طول الزمان ليكتسب بها خلقا و عادة و نسبة هذه الأفعال إلى ما يستنبط من عقل عملي كنسبة مبادي العلم التصورية و التصديقية- إلى العقل النظري و أما القوة العالمة و هي العقل المذكور في كتاب النفس فاعلم أن الحكماء يطلقون اسم العقل تارة على هذه القوة و تارة على إدراكات هذه القوة- و أما الإدراكات فهي التصورات أو التصديقات الحاصلة للنفس بحسب الفطرة أو الحاصلة لها بالاكتساب و قد يخصون اسم العقل بما يحصل بالاكتساب و أما القوة فنقول لا شك أن النفس الإنسانية قابلة لإدراك حقائق الأشياء فلا يخلو إما أن تكون خالية عن كل الإدراكات أو لا تكون فإن كانت خالية مع أنها تكون قابلة لتلك الإدراكات كانت كالهيولى التي ليس لها إلا القوة و الاستعداد من غير أن يخرج

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۴۲۰

في شيء من الصور من القوة إلى الفعل فسميت في تلك الحالة عقلا هيولانيا و أن لم تكن خالية فلا يخلو إما أن يكون الحاصل فيها من العلوم الأوليات فقط أو يكون قد حصلت النظريات مع ذلك فإن لم يحصل فيها إلا الأوليات التي هي آلة لاكتساب النظريات فيسمى تلك الحالة عقلا بالملكة أي لها قدرة الاكتساب- و ملكة الانتقال إلى نشأة العقل بالفعل و إنما لم تسم هذه المرتبة من النفس عقلا بالفعل لأن الوجود العقلي لم يحصل و لا يحصل بإدراك الأوليات و المفهومات العامية لأن الشيء لا يتحصل بالفعل بأمر مبهم عام ما لم يتعين أمرا متحصلا إذ نسبة القضايا الأولية في باب المعقول إلى الصور العقلية النظرية كنسبة الجمسية المشتركة إلى الطبائع الخاصة في باب المحسوس فكما أن الشيء الجسماني- لا يصير موجودا في العين بمجرد الجسمية ما لم يصر جسما مخصوصا له طبيعة مخصوصة فكذا وجود العقل بالفعل لا يتحصل بمجرد المفهوم الأولي العام و القضايا الأولية كمفهوم الوجود و الشيئية و كقولنا الواحد نصف الاثنين- و الكل أعظم من جزئه ثم إن النفس في هذه المرتبة إن تميزت عن سائر النفوس بكثرة الأوليات و شدة الاستعداد و سرعة القبول للأنوار العقلية كفتيلة كبريتية لها سخونة شديدة يكاد أن تشعل بنفسها كما أشار إليه تعالى **يَكٰادُ زَيْتُهٰا يُضِيءُ وَ لَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نٰارٌ** سميت القوة القدسية و إلا فلا و إن كان قد حصل لها النظريات فلا يخلو إما أن يكون تلك النظريات غير حاضرة و لا مشاهدة بالفعل- و لكنها متى شاءت النفس استحضرتها بمجرد الالتفات و توجه الذهن إليها أو هي حاضرة بالفعل مشاهدة بالحقيقة فالنفس في الحالة الأولى تسمى عقلا بالفعل و

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج٣، ص ٤٢١

في الثانية عقلا مستفادا و في هذه المرتبة أن شاهد تلك الصور في مبدئها الفياض- فسميت عقلا فعالا و الاختلاف المشهور بين الناس في أن أسامي العقول هل هي واقعة على النفس في هذه المراتب أو على تلك المراتب أو على المدركات التي فيها- ليس فيه كثيرة فائدة لما علمت أن العقل و العاقل و المعقول في كل من هذه المراتب أمر واحد بل نقول من رأس قال المعلم الثاني أبو نصر الفارابي في رسالة له إن العقل النظري المذكور في كتاب النفس واقع عند القدماء على أربعة أنحاء عقل بالقوة و عقل بالفعل- و عقل مستفاد و عقل فعال و إنما أسقطوا العقل بالملكة من الاعتبار إذ ليس بينه و بين العقل الهيولاني كثير تفاوت في الدرجة العقلية إذ كلاهما بالقوة في باب العقل الذي هو المطلوب و إن كان أحدهما أقرب و الآخر أبعد فالعقل الذي بالقوة هو نفس ما أو جزء منها أو قوة من قواها معدة أو مستعدة لأن ينتزع ماهيات

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج٣، ص ٤٢٢

الموجودات كلها أو صورها دون موادها فيجعلها كلها صورة لها أو صورا لها و تلك الصور المنتزعة من المواد ليست تصير منتزعة عن موادها التي فيها وجودها إلا بأن تصير صورا في هذه الذات و تلك الصور المنتزعة عن موادها الصائرة- صورا في هذه الذات تسمى المعقولات يشتق لها هذا الاسم من اسم تلك الذات- فصارت صورا لها و تلك الذات شبيهة بمادة تحصل فيها صور لأنك إذا توهمت مادة جسمانية مثل شمعة فيها نقش أو صورة شكل فصار ذلك النقش أو تلك الصورة في سطحها و عمقها جميعا و احتوت تلك الصورة على المادة بأسرها حتى صارت المادة بجملتها- كما هي بأسرها هي تلك الصورة بأن شاعت فيها الصورة يقرب وهمك إلى تفهم معنى حصول صور الأشياء

في تلك الذات التي تشبه مادة و موضوعا لتلك الصور و يفارق سائر المواد الجسمانية بأن المادة الجسمانية إنما تقبل الصور في سطوحها

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۴۲۳

فقط دون أعماقها و هذه الذات ليست تبقى ذاتها متميزة عن صور المعقولات حتى يكون لها ماهية منحازة بل هذه الذات بعينها تصير تلك الصور كما لو توهمت النقش أو الخلقة التي يخلق بها شمعة ما مكعبة أو مدورة فيغوص تلك الخلقة فيها و يشيع و يحتوي على طولها و عرضها و عمقها بأسرها فحينئذ يكون تلك الشمعة قد صارت هي تلك الخلقة بعينها فعلى هذا المثال ينبغي أن يفهم حصول صور الموجودات- في تلك الذات التي سماها أرسطاطاليس في كتاب النفس عقلا بالقوة فهي ما دامت ليس فيها صور الموجودات فهي عقل بالقوة فإذا حصلت فيها صور الموجودات على المثال المذكور صارت تلك الذات عقلا بالفعل فإذا حصلت فيه المعقولات التي انتزعها عن المواد صارت تلك المعقولات معقولات بالفعل و قد كانت قبل أن ينتزع عن موادها معقولات بالقوة فهي قد حصلت بعد انتزاعها صورا لتلك الذات و تلك إنما صارت عقلا بالفعل بالتي هي بالفعل معقولات فإنها معقولات بالفعل و إنها عقل بالفعل شيء واحد بعينه و معنى قولنا فيها أنها عاقلة ليس هو شيئا غير أن

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۴۲۴

المعقولات صارت صورا لها على أنها صارت هي بعينها تلك الصور فإذن معنى أنها عاقلة بالفعل و عقل بالفعل و معقول بالفعل معنى واحد بعينه و لمعنى واحد بعينه و المعقولات التي كانت بالقوة معقولات فهي من قبل أن يصير معقولات بالفعل فليس وجودها من حيث هي معقولات بالفعل و وجودها في أنفسها هي تابع لسائر ما يقترن بها فهي مرة أين و مرة ذات وضع و أحيانا هي كم و أحيانا مكيف بكيفيات جسمية و أحيانا بأن يفعل و أحيانا بأن ينفعل و إذا حصلت معقولات بالفعل ارتفع عنها كثير من تلك المقولات الآخر فصار وجودها وجودا آخر ليس ذلك الوجود- و صارت هذه المعقولات أو كثير منها يفهم معانيها فيها على أنحاء أخر غير تلك الأنحاء- مثال ذلك الأين المفهوم منه فإنك إذا تأملت معنى الأين إما أن لا تجد فيها شيئا من معاني الأين أصلا و إما أن يجعل اسم الأين فيها معنى آخر و ذلك المعنى على نحو آخر فإذا حصلت المعقولات بالفعل صارت حينئذ أحد موجودات العالم- و عدت من حيث هي معقولات في جملة الموجودات و شأن الموجودات كلها أن تعقل- و تحصل صورا لتلك الذات و إذا كان كذلك لم يمتنع أن يكون المعقولات من حيث هي معقولات بالفعل و هي عقل بالفعل أن يعقل أيضا فيكون الذي يعقل

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۴۲۵

حينئذ ليس هو شيئا غير الذي هو بالفعل عقل لكن الذي هو بالفعل عقل لأجل أن معقولا قد صار صورة له قد يكون عقلا بالفعل بالإضافة إلى تلك الصورة فقط- و بالقوة بالإضافة إلى معقول آخر لم يحصل له بالفعل فإذا حصل المعقول الثاني- صار عقلا بالفعل بالمعقول الأول و بالمعقول الثاني جميعا و أما إذا حصل عقلا بالفعل بالإضافة إلى جميع المعقولات و صار أحد الموجودات بأن صار هو المعقولات بالفعل فإنه متى عقل الموجود الذي هو عقل بالفعل لم

يعقل موجودا خارجا عن ذاته ثم ساق الكلام إلى أن قال فإذا كانت هاهنا أشياء هو صور لا مواد لها- لم يحتج تلك الذات إلى أن ينتزعها عن مواد أصلا بل يصادفها منتزعة فيعقلها

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۴۲۶

على مثال ما يصادف ذاته من حيث هو عقل بالفعل معقولات لا في مواد فيعقلها فيصير وجودها من حيث هي معقولة عقلا ثانيا هو وجودها الذي كان لها من قبل أن يعقل هذا العقل و هذا بعينه ينبغي أن يفهم في التي هي صور لا في مواد إذا عقلت كان وجودها في أنفسها هو وجودها و هي معقولة لنا فالقول في الذي هو منا بالفعل عقل و الذي هو فينا بالفعل عقل هو القول بعينه في تلك الصور التي ليست في مواد و لا كانت فيها أصلا فعل هذا المثال ينبغي أن يقال في تلك إنها في العالم و تلك الصور إنما يمكن أن تعقل على التمام بعد أن يحصل المعقولات كلها أو جلها معقولة و يحصل العقل المستفاد فحينئذ يحصل تلك الصور معقولة فيصير تلك كلها صورا للعقل من حيث هو عقل مستفاد و العقل المستفاد شبيه لموضوع تلك- و يكون العقل المستفاد شبيها بالصورة للعقل الذي بالفعل و العقل بالفعل شبيه

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۴۲۷

موضوع و مادة للعقل المستفاد و العقل الذي بالفعل صورة لتلك الذات تلك الذات شبيه مادة فعند ذلك تبتدئ الصور في الانحطاط إلى الصور الجسمانية الهيولانية و من قبل ذلك ما كانت تترقى قليلا قليلا إلى أن يفارق المواد شيئا شيئا- بأنحاء من المفارقة متفاضلة في الكمال و المفارقة و كان لها ترتيب في الوجود و كان ما كان أكملها صورة لما هو الأنقص إلى أن ينتهي إلى ما هو أنقص و هو العقل- المستفاد ثم لا يزال ينحط حتى يبلغ إلى تلك الذات و إلى ما دونها من القوى النفسانية ثم إلى الطبيعة ثم لا يزال ينحط إلى صور الأسطقسات التي هي أخس الصور في الوجود و موضوعها أخس الموضوعات و هي المادة الأولى انتهى كلام المعلم الثاني و فيه نصوص صريحة على اتحاد العاقل بالمعقولات و على إمكان صيرورة الإنسان عقلا بسيطا فعالا فيه يتحد المعقولات كلها و مع هذه النصوص الصريحة من هذا المعلم و كذا ما يوجد عندنا الآن في كتاب أثولوجيا المنسوب إلى المعلم الأول أرسطاطاليس و ما نقله الشيخ الرئيس أيضا من بعض تلامذة ذلك الفيلسوف المعظم أعني فرفوريوس أنه صنف كتابا في العقل و المعقولات و فيه القول باتحاد العاقل بالمعقولات و باتحاده بالعقل الفعال و للإسكندر الأفريدوسي الذي وصفه الشيخ بفاضل المتقدمين رسالة موجودة عندنا في هذا الباب أيضا كيف يسوغ إنكار هذا المطلب الشريف و المبالغة في رده ممن لم يتنقح له صورة هذه المسألة كما فعله المتأخرون كالشيخ و من تأخر عنه إلى يومنا هذا بل لا بد لمن لم يصل إلى هذا المقام- أن يعمل بالوصية التي ذكرها الشيخ في آخر الإشارات

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۴۲۸

فصل (۳۵) في بيان معاني العقل التي نقلها الإسكندر الأفريدوسي على رأي فيلسوف الأول أرسطاطاليس

قال في تلك الرسالة العقل عند أرسطاطاليس على ثلاثة أضرب

أحدها العقل الهيولاني

و قولي هيولاني أعني به شيئا ما موضوعا ممكنا أن يصير شيئا مشارا إليه بوجود صورة ما فيه و لكن إذا كان وجود الهيولى إنما هو في ذاته يمكن أن يصير كلا من طريق الإمكان نفسه كذلك أيضا ما بالقوة نفسه فهو من جهة ما هو كذلك فهو هيولاني فإن العقل أيضا الذي لم يعقل إلا أنه يمكن أن يعقل فهو هيولاني و قوة النفس التي هي هكذا هي عقل هيولاني و ليس هو واحدا من الموجودات بالفعل- إلا أنه قد يمكن فيه أن يصير متصورا للأشياء الموجودة كلها و لا ينبغي المدرك الكل أن يكون بالفعل بطبيعته التي تخصه أن يكون واحدا من المدركات لأنه لو كان كذلك لكان عند إدراكه الأشياء التي من خارج تستعوقه صورته التي تخصه عن تصور الأشياء فإن الحواس أيضا لا تدرك الأشياء التي وجودها إنما هو فيها

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۴۲۹

و كذلك البصر إذ هو مدرك الألوان فإن الآلة التي هو فيها و بها هذا الإدراك- لا لون لها خاص و المشم من الهواء هكذا ليست له رائحة و به يدرك الأرائيح و اللمس لا يحس بما هو مثله في الحرارة و البرودة أو اللين و الخشونة و ذلك لأنه ما كان يمكن إذا كان جسما لا يكون له هذه الأضداد لأن كل جسم طبيعي متكون

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۴۳۰

فهو ملموس و كما لا يمكن في الحواس أن يدرك الحس شيئا هو له و لا أن يميزه كذلك إذا كان للعقل درك ما و تميز ما للمعقولات فليس يمكن أن يكون واحدا من الأشياء التي هو يميزها لكنه مدرك للكل إذا كان يمكن أن يعقل الكل فليس هو إذن واحدا من الموجودات بالفعل و لكنه بالقوة كلها فإن هذا هو معنى أنه عقل هيولاني فإن الحواس و إن كانت إنما تكون بأجسام فليست من الأشياء التي تدركها و لكنها أشياء أخر غيرها بالفعل فإن إدراك الحواس إنما هو قوة لجسم ما ينفعل و لذلك ليس حس مدركا لكل محسوس لأن الحس أيضا هو شيء ما بالفعل فأما العقل فليس يدرك الأشياء بجسم و لا هو قوة لجسم ما و لا ينفعل فليس هو البتة شيئا من الموجودات بالفعل و لا هو شيئا مشارا إليه بل إنما هو قوة ما قابلة للصور و المعقولات هذا إذا استكمل هذه النفس فهذا هو العقل الهيولاني و هو في جميع من له النفس التامة أعني الناس.

و للعقل ضرب آخر و هو الذي قد صار يعقل و له ملكة أن يعقل

و قادر أن يأخذ صور المعقولات بقوته في نفسه و قياسه قياس الذين فيهم ملكة الصناعات القادرين بأنفسهم على أن يعملوا أعمالهم فإن الأول ما كان شبيها بهؤلاء بل الذين فيهم قوة

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۴۳۱

يفعلون بها الصناعة حتى يصيروا صناعا و هذا العقل من بعد أن صارت لذلك العقل ملكة و استفاد أن يعقل و أن يفعل فإنما يكون في الذين قد استكملوا صاروا أن يعقلوا فهذا هو العقل الثاني

و أما العقل الثالث

و هو غير الاثنين الموصوفين فهو العقل الفعال و هو الذي به يصير الهيولاني ملكة و قياس هذا الفاعل كما يقول أرسطو

قياس الضوء لأنه كما أن الضوء هو علة للألوان المبصرة بالقوة في أن يصير بالفعل- كذلك هذا العقل يجعل العقل الهيولاني الذي بالقوة عقلا بالفعل بأن يثبت فيه ملكة التصور العقلي و هذا هو بطبيعته معقول و هو بالفعل هكذا لأنه فاعل التصور العقلي و سائق العقل الهيولاني إلى العقل بالفعل كذلك هو أيضا عقل لأن الصور الهيولانية إنما تصير معقولة بالفعل إذا كانت بالقوة معقولة- و ذلك أن العقل يفردها من الهيولاني التي معها وجودها بالفعل فيجعلها هو معقولة- و حينئذ إذا عقلت كل واحدة منها فإنها تصير بالفعل معقولا و عقلا و لم يكن من قبل و لا في طبيعتها هكذا لأن العقل بالفعل ليس هو شيئا غير الصورة المعقولة فكذلك كل واحدة من هذه التي ليست معقولة على الإطلاق إذا عقلت صارت عقلا لأنه كما أن العلم الذي بالفعل إنما هو بالمعلوم الذي بالفعل و المعلوم الذي هو بالفعل إنما هو الكل و هذا العقل إما أن يكون هو وحده يدبرها هاهنا بردها إلى

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۴۳۲

الأجزاء الإلهية و يركب و يحلل فيكون هو خالق العقل الهيولاني أيضا و إما أن يكون يعقل ذلك بمكافئة الحركة المنتظمة الأجرام السماوية لأن بها يكون ما هاهنا بقربها و بعدها و لا سيما الشمس و إما أن يكون بهذين و بحركة الأجرام السماوية تكون الطبيعة و تكون الطبيعة هي تدبر الأشياء مع العقل و أظن أنه يضاد ذلك أن العقل و هو الإلهي يوجد في الأشياء التي في غاية الخساسة كما ظن أصحاب المظلمة و أن بالجملة فيما هاهنا عقلا أو عناية يتقدم في المصالح لأن العناية التي هاهنا إنما ترجع إلى الأجسام الإلهية و أنه ليس إلينا أن نعقل و لا هو فعل لنا و لكن مع تكوننا يكون فينا بالطبع قوام العقل الذي بالقوة الأولى و فعل العقل الذي من خارج به و ليس ما صار في شيء من جهة أنه يعقل فقد بدل مكانا دون

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۴۳۳

مكان لأن صور المحسوسات إذا نحن أحسسناها فليس هي في الحواس على أنها تصير مواضع لها و إنما يقال في العقل الذي من خارج أنه مفارق و هو يفارقنا لا على أنه ينتقل و يبدل الأماكن و لكنه يبقى مفارقا قائما بنفسه بلا هيولى و مفارقته إيانا بأنه لا يعقل و لا يكتسب لأنه كذلك كان لما صار فينا انتهت الرسالة و الغرض في نقلها زيادة التحقيق و التأكيد للقول باتحاد النفس بالعقل الفعال و بالمعقولات- و لكون المطلب في غاية الغموض و الدقة مما يحتاج إلى زيادة بسط و تفصيل و لعل السالكين المستعدين يجدون إلى نيل الوصول إليه سبيلا

فصل (٣٦) في دفع الإشكال في صيرورة العقل الهيولاني عقلا بالفعل

و لعلك تستشكل القول بهذه الصيرورة من وجهين أحدهما ما مر و هو أنه يلزم انقلاب الحقيقة فإن النفس الإنسانية من جملة الصور الطبيعية للأجسام و فصل من فصولها الاشتقاقية المحمولة عليها و قد حصل من انضمامها مع الجسمية الحيوانية نوع طبيعي واحد هو الإنسان الطبيعي فكيف يصير جوهرا عقليا و صورة معقولة من الصور المفارقة التي لا تعلق لها بعالم المواد و الأجسام.

و جوابه ما قد أشرنا إليه من أن الوجود للشيء غير الماهية و الوجود يجوز

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۴۳۴

فيه الاشتداد و الاشتداد مما يخرج الشخص من نوعه إخراجا تدريجيا اتصاليا إلى نوع آخر بالقوة كما في اشتداد السواد و الحرارة و غيرها.

و ثانيهما أن الحكماء أثبتوا تركب الجسم من الجوهرين الهيولى و الصورة- من جهة أن في الجسم صورة اتصالية و فيه أيضا قوة أشياء أخر و الشيء الواحد البسيط لا يمكن أن يكون فيه فعلية أمر و قوة أمر آخر معا فلا بد أن يكون مركبا من الجزءين يكون بأحدهما بالقوة و الآخر بالفعل.

و أيضا أقاموا البرهان على بقاء النفس الإنسانية بأنه لو فسدت يلزم أن يكون فيها قوة أن تفسد و فعل أن تبقى و كل ما فيه قوة أن يفسد فله أيضا قوة أن يبقى- فيلزم أن تكون النفس مركبة من قوة أن تفسد و فعل أن يبقى و هو محال لأن النفس بسيطة ليس فيها تركب من مادة و صورة خارجيتين فإذا كان الأمر هكذا- فكيف يجوز كون النفس هيولى لصورة عقلية.

و الجواب أن التركب إنما يلزم أن لو كان الشيء قوة و فعلا بالقياس إلى كمال واحد أو كمالات في نشأة واحدة محسوسة أو معقولة فإن فعلية الصور الجسمانية و قوتها حيثيتان مختلفتان توجبان تكثر الموضوع و أما كون الشيء بالفعل- بحسب الصورة الجسمية و بالقوة بحسب الصورة العقلية فلا توجب اختلاف الحيثيتين- و تعدد الموضوع بحسبها و كذا كون النفس آخر الصور الكمالية لهذه الموجودات

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۴۳۵

الطبيعية لا يخالف كونها أول المواد العقلية للموجودات الصورية الإلهية بل يؤكده لأن الموجود ما لم يتجاوز حدود الجسمية و الجمادية و النباتية و الحيوانية لم يتخط إلى أولى درجات العقلية أ و لا ترى أن جميع الموجودات الطبيعية من شأنها أن تصير معقولة إذ ما من شيء إلا و يمكن أن يتصور في العقل إما بنزعه و تجريده عن المادة و إما بنفسه صالح لأن تصير معقولة لا بعمل من تجريد و غيره يعمل فيه حتى تصير معقولة بالفعل و قد سبق أن معنى تجريد المحسوس حتى يصير معقولا ليس بحذف بعض الصفات عنه و إثبات البعض بل معناه نقله عن الوجود المادي إلى الوجود العقلي- بواسطة نقله أولا إلى الحس ثم إلى الخيال ثم إلى العقل فكذلك الأمر في جانب النفس فالنفس الحساسة أولى درجات الحيوانية بعد طيها مرتبة الأسطقسات و الجماد و النبات و هي في الابتداء حساسة بالفعل متخيلة بالقوة كما هو الحال في بعض الحيوانات

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۴۳۶

الناقصة التي لا خيال لها كالخراطين و الحلزونات و الأصداف ثم تصير بعد استحكام هذه القوة متخيلة بالفعل عاقلة بالقوة و هي العقل الهيولاني و هو كما أنه عاقل بالقوة معقول أيضا بالقوة فإذا تصورت بصور المعاني العقلية تصير عاقلة و معقولة بالفعل و صار وجودها وجودا آخر خارجا عن موجودات هذا العالم داخلا في العالم العقلي بخلاف المراتب السابقة فإن بعضها من هذا العالم أو متعلقا به و بعضها من عالم متوسط بين العالمين

الحكمة المتعالية فی الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۴۳۷

فصل (۳۷) في الاستدلال على صيرورة العقل الهيولاني عقلا بالفعل و معقولا بالعقل

[بيان كلام الشيخ]

اعلم أن الشيخ الرئيس مع إصراره في سائر كتبه على إبطال القول باتحاد العقل بالمعقول صرح في كتاب المبدإ و المعاد ببيان ذلك في الفصل السابع من المقالة الأولى المعقود في بيان أن واجب الوجود معقول الذات و عقل الذات و احتج على ذلك بقوله كل صورة مجردة عن المادة و العوارض إذا اتحدت بالعقل صيرته عقلا بالفعل بحصولها له لا بأن العقل بالقوة يكون منفصلا عنها انفصال مادة الأجسام عن صورتها فإنه إن كان منفصلا بالذات عنها و تعقلها كان ينال منها صورة أخرى معقولة و السؤال في تلك الصورة كالسؤال فيها و ذهب الأمر إلى غير نهاية بل أفصل هذا و أقول إن العقل بالفعل إما أن يكون حينئذ هذه الصورة أو العقل بالقوة- الذي حصل له هذه الصورة أو مجموعهما و لا يجوز أن يكون العقل بالقوة هو العقل بالفعل لحصولها له لأنه لا يخلو ذات العقل بالقوة إما أن يعقل تلك الصورة أو لا يعقلها- فإن كان لا يعقل تلك الصورة فلم يخرج بعد إلى الفعل و إن كان يعقلها فإما أن يعقلها- بأن يحدث لذات العقل بالقوة صورة أخرى أو إنما يعقلها بأن يحصل هذه الصورة لذاتها

الحكمة المتعالية فی الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۴۳۸

فقط فإن كانت إنما يعقلها بأن يحدث لها منها صورة أخرى ذهب الأمر إلى غير النهاية و إن كان يعقلها بأنها موجودة له فإما على الإطلاق فيكون كل شيء حصلت له تلك الصورة عقلا لكنها حاصلة للمادة و حاصلة لعوارضها التي يقترن بها فيجب أن يكون المادة و العوارض عاقلة بمقارنة تلك الصور فإن الصور الطبيعية المعقولة- موجودة في الأعيان الطبيعية و لكن مخالطة بغيرها لا مجردة و المخالطة لا تعدم المخالط حقيقة ذاته و إما لا على الإطلاق و لكن لأنها موجودة لشيء من شأنه أن يعقل فيكون حينئذ إما أن يكون معنى أن يعقل نفس وجودها له فيكون كأنه قال لأنها موجودة لشيء من شأنه أن يوجد له و إما أن يكون أن يعقل معنى ليس نفس وجود هذه الصورة له أي جزء ذلك المعنى حيث يعقل و قد وضع نفس وجود هذه الصورة له هذا خلف فإذن ليس تعقل هذه الصورة نفس وجودها للعقل و لا وجود صورة مأخوذ عنها فإذن ليس العقل بالقوة هو العقل بالفعل البتة إلا أن لا يوضع الحال بينهما حال المادة و الصورة المذكورتين و لا يجوز أن يكون العقل بالفعل هاهنا هو نفس تلك الصورة فلم يخرج العقل بالقوة إلى العقل بالفعل لأنها ليست هذه الصورة نفسها بل هو قابل لها و وضع العقل بالفعل نفسها فيكون العقل بالقوة ليس عقلا بالفعل بل موضوعا له و قابلا فليس عقلا بالفعل بالقوة لأنه الذي من شأنه أن يكون عقلا بالفعل و ليس هاهنا شيء هو عقل بالقوة أما الذي يجري مجرى المادة فقد بينا و أما الذي يجري مجرى الصورة فإن كان عقلا بالفعل

الحكمة المتعالية فی الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۴۳۹

فهو عقل بالفعل دائما لا يمكن أن يوجد و هو عقل بالقوة و لا يجوز أن يكون مجموعهما لأنه لا يخلو إما أن يكون يعقل ذاته أو غير ذاته و لا يجوز أن يعقل غير ذاته- لأن ما هو غير ذاته فأما أجزاء ذاته و هي المادة و الصورة المذكورتان أو شيء خارج عن ذاته فإن كان شيئا خارجا عن ذاته فهو يعقله بأن يعقل صورته المعقولة فيحل منه محل المادة و لا

يكون تلك الصورة التي نحن في بيان أمرها بل صورة أخرى بها يصير عقلا بالفعل و أيضا نحن إنما نضع هاهنا الصورة التي بها يصير العقل بالفعل عقلا بالقوة هذه الصورة ثم مع ذلك فإن الكلام في المجموع- مع تلك الصورة الغريبة ثابت و لا يجوز أن يكون أجزاء ذاته لأنه إما أن يعقل الجزء الذي كالمادة أو الذي كالصورة أو كلاهما و كل واحد من تلك الأقسام- إما أن يعقله بالجزء الذي هو كالمادة أو بالجزء الذي كالصورة أو كلاهما و أنت إذا تعقلت هذه الأقسام بأن لك الخطأ في جميعها فإنه إن كان يعقل الجزء الذي هو كالمادة بالجزء الذي هو كالمادة فالجزء الذي كالمادة عاقل لذاته و معقول لذاته- و لا منفعة للجزء الذي كالصورة في هذا الباب هاهنا و إن كان يعقل الجزء الذي كالمادة- بالجزء الذي كالصورة فالجزء الذي كالصورة هو المبدأ الذي بالقوة و الجزء الذي كالمادة هو المبدأ الذي كالصورة و الفعل و هذا عكس الواجب و إن كان يعقل

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۴۴۰

الجزء الذي كالمادة بالجزءين جميعا فصورة الجزء الذي كالمادة حالة في الجزء الذي كالمادة و بالجزء الذي كالصورة فهي أكثر من ذاتها هذا خلف و اعتبر مثل هذا في جانب الجزء الذي كالصورة و كذلك إن وضع أنه يعقل كل جزء بكل جزء فقد بطلت إذن الأقسام الثلاثة و صح أن الصورة العقلية ليست نسبتها إلى العقل بالقوة نسبة الصورة الطبيعية إلى الهيولى الطبيعية بل هي إذا حلت في العقل بالقوة اتحد ذاتاهما شيئا واحدا و لم يكن قابل و مقبول متميزا الذات فيكون حينئذ العقل بالفعل بالحقيقة هو الصورة المجردة المعقولة و هذه الصورة إذا كانت تجعل غيرها عقلا بالفعل بأن يكون له فإن كانت قائمة بذاتها فهي أولى بأن يكون عقلا بالفعل فإنه لو كان الجزء من النار قائما بذاته لكان أولى بأن يحرق و البياض لو كان قائما بذاته لكان أولى بأن يفرق البصر و ليس يجب للشيء المعقول أن يعقله غيره لا محالة فإن العقل بالقوة يعقل لا محالة ذاته أنه هو الذي من شأنه أن يعقل غيره- فقد اتضح من هذا أن كل ماهية جردت عن المادة و عوارضها فهي معقولة بذاتها بالفعل و هي عقل و لا يحتاج في أن تكون معقولة إلى شيء آخر يعقلها انتهى كلامه

[بيان الإشكال في كلام الشيخ]

أقول و لعل الشيخ تكلم هاهنا على طريق التكلف و المداراة مع طائفة من المشائيين من غير أن ينساق بطبعه إلى تحقيق هذا المرام و إلا لوجب عليه أن يدفع

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۴۴۱

بعض النقوض الواردة عليه لكونه مدافعا لكثير من الأحكام التي ذهب إليها هو و أشباهه من الحكماء.

و بالجملة ففيه موضع أنظار الأول أن لأحد أن يختار الشق الأول و هو أن العقل بالفعل بالحقيقة هو العقل بالقوة عند حلول الصورة المجردة كما أن الحاس بالفعل هو القوة الحساسة عند حلول الصورة الحسية.

قوله العقل بالقوة يعقل الصورة لأجل حصولها فيه كيفما كان أو لأجل حصولها في شيء من شأنه أن يعقل.

فنقول الحق هو الشق الأخير و هو أن تعقل تلك الصورة لأنها حلت في شيء من شأنه أن يعقل.

و قوله تقدير هذا الكلام أنه إنما عقلها لأجل وجودها لشيء من شأنه أن يوجد له.

فنقول ليس غرضنا من هذا الكلام بيان التحديد أو اللمية في كون الصور المجردة معقولة للعقل بالقوة حتى يلزم تعليل

الشيء بنفسه بل المطلب أن وجود الصور المعقولة للعقل بالقوة ليست كوجود الصور الطبيعية الملفوفة بالغواشي للمادة- لأن المادة ليس من شأنها أن تكون عاقلة و لا من شأن الصور المخلوطة بالعوارض الجسمانية أن تكون معقولة بخلاف الصور المجردة المقارنة للعقل الهيولاني فإنه يعقلها لأن من شأنه أن يوجد له تلك الصورة التي وجودها ليس كوجود الصور الطبيعية لموادها أو نقول على سبيل التعليل إن العقل بالقوة إنما يعقل تلك

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج٣، ص ٤٤٢

الصورة لأجل حصولها له حصول أمر غير ذي وضع لأمر موجود غير ذي وضع مستقل الوجود.

الثاني أن العقل بالقوة هو بعينه النفس الناطقة الإنسانية و إذا صار هو بعينه معقولا بالفعل يلزم أن ينقلب ماهية الإنسان ماهية العقل المفارق و الشيخ غير قائل بمثل هذا الانقلاب في الجواهر سيما في ما لا مادة له فإن النفس الإنسانية عنده مجردة عن المادة في أول الفطرة فكان يجب عليه تصحيح هذا القول كما فعلنا في مباحث القوة و الفعل و مباحث الحركة و غيرها.

الثالث أنه يلزم عليه أن يزداد عدد المفارقات المحضة كلما خرج عقل بالقوة إلى العقل بالفعل.

و أيضا يلزم أن يصير أشخاص متكثرة بالعدد تحت حقيقة واحدة نوعية من غير مادة و تعلق بالمادة و تلك الحقيقة هي الحقيقة الإنسانية.

الرابع أن قوله في الاستدلال على أن المعقول بالفعل لا يجب أن يكون معقولا لشيء آخر غير ذاته بأن العقل بالقوة يعقل لا محالة ذاته أنه هو الذي من شأنه أن يعقل غيره يدل على أنه لم ينكشف عنده هذا السبيل حق الانكشاف فإن العقل الهيولاني عند هؤلاء القوم ليس أمرا مفارق الذات حتى يوجد ذاته له و يدرك ذاته على الوجه الذي ذكره و بالجملة القائل بهذا المطلب الشريف العالي يحتاج

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج٣، ص ٤٤٣

إلى تحقيق بالغ و تصرف شديد في كثير من الأصول الحكمية و عدول عن طريقه الجمهور كما هو شأن السالك للسبيل الإلهي في مخالفته للساكنين في مواقفهم و مساكنهم الأولى و العلم عند الله

فصل (٣٨) في الأوليات و نسبتها إلى الثواني و الذب عن أول الأوائل

اعلم أنه لا يجوز تحصيل الأوليات بالاكتساب من حد أو برهان أما في باب التصورات فكمفهوم الوجود العام و الشيئية و الحصول و أمثالها فلا يمكن حصولها بالتعريف الحدي أو الرسمي إذ لا جزء لها و لا شيء أعرف منها و أما في باب التصديقات فكقولنا النفي و الإثبات لا يجتمعان في شيء و لا يخلو عنهما شيء فلا يمكن إقامة البرهان عليها و إلا لزم الدور لأن الذي يجعل دليلا على شيء آخر- فهو الذي يدل بانتفائه أو ثبوته على انتفاء شيء آخر أو ثبوته و إذا جاز خلو الشيء عن الثبوت و الانتفاء لم يحصل الأمن في ذلك الدليل أن يخلو عن الطرفين- و إذا جاز خلوة عن النفي و الإثبات لا يبقى له دلالة على ذلك المدلول فإذن ما دل على ثبوت هذه القضية لا يدل عليها إلا بعد ثبوت هذه القضية و ما كان كذلك لا يمكن إثباته إلا بالمنهج الدوري و هو ممتنع و بعبارة أخرى كل دليل يدل على أنهما لا يجتمعان في شيء فلا بد أن يعرف منه أولا أن كونه دليلا على هذا المطلب- و لا كونه دليلا عليه لا يجتمعان فيه إذ لو جاز ذلك و

احتمل لم يكن إقامة الدلالة- على استحالة ذلك الاجتماع مانعا من استحالة ذلك الاجتماع و مع هذا الاحتمال- أي كون الدليل كما دل على امتناع اجتماعهما كذلك لم يدل على ذلك الامتناع- لم يكن الدليل دليلا و لم يحصل المطلوب و إذا كانت دلالة الدليل على هذه القضية موقوفة على ثبوتها فلو بينا ثبوتها بقضية أخرى لزم ثبوت الشيء بنفسه- فثبت أن إقامة الدليل على ثبوت هذه القضية غير ممكن و أما سائر القضايا و

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۴۴۴

التصديقات البديهية أو النظرية فهي متفرعة على هذه القضية و متقومة بها و نسبتها إلى الجميع كنسبة الوجود الواجبي إلى وجود الماهيات الممكنة لأن جميع القضايا يحتاج التصديق بها إلى التصديق بهذه القضية و هي أولية التصديق غير مفتقرة إلى تصديق آخر و كما أن الواجب جل ذكره هو الموجود المطلق البحت من غير تقييد و تخصيص بمعنى خاص فإن قولنا هذا فلك و هذا إنسان معناه أنه موجود بوجود فلكي لا غير و أنه موجود بوجود هو إنسان فقط لا شيء آخر جماد أو نبات أو عقل أو غير ذلك من الوجودات الخاصة و لهذا قيل كل ممكن زوج تركيبي- لأن وجوده مقيد بسلب سائر الوجودات عنه فما من وجود غير الوجود البحت إلا و هو مقيد بماهية مخصوصة فكذلك كل قضية غير أولي الأوائل بديهية كانت أو نظرية فهي بالحقيقة هذه القضية مع قيد مخصوص فإن العلم بأن الموجود إما واجب أو ممكن علم بأن الموجود لا يخلو عن ثبوت الوجوب و لا ثبوته أو عن ثبوت الإمكان و لا ثبوته و هذا هو بعينه العلم الأول و القضية الأولية لكن مع قيد خاص و قولنا الكل أعظم من جزئه معناه أن زيادة الكل على جزئه لما لم تكن معدومة فهي موجودة لامتناع ارتفاع الطرفين و كذلك قولنا الأشياء المساوية لشيء واحد متساوية مبتنية على تلك القضية و قد تخصصت في مادة وجود المساواة و عدمها فإنه لما ثبتت المساواة بين أشياء مشاركة لشيء واحد في الطبيعة النوعية انتفى عدم المساواة بينها فإن طبيعتها لما كانت واحدة فلو كانت غير مساوية لاختلفت طبيعتها فيلزم اجتماع النقيضين و كذا قولنا الشيء الواحد لا يكون في مكانين إذ لو حصل في مكانين لما تميز حاله عن حال الشيئين الحاصلين في مكانين و إذا لم يتميز الواحد

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۴۴۵

في وحدته عن الاثنين فكان وجود الثاني كعدمه فقد اجتمع في ذلك الثاني الوجود و العدم فثبت أن القضيتين الأوليين إنما كانتا ظاهرتي الحقيقة لكونهما في قوة قولنا النفي و الإثبات لا يرتفعان و القضيتان الأخريان إنما كانتا ظاهرتين لكونهما في قوة قولنا النفي و الإثبات لا يجتمعان و كذا القياس في سائر القضايا البديهية و النظرية في رجوعها عند التحليل إلى هذه القضية فظهر أن هذه القضية أول الأوائل في باب العلم التصديقي فلذلك اتفقت الحكماء و غيرهم من أهل النظر- على أن المنازع لها لا يستحق المكالمة و المناظرة قالوا و إذ لا يمكن إقامة البرهان- على حقية هذه القضية فالذي ينازع فيها إما أن ينازع فيها لأنه لم يحصل له تصور أجزاء هذه القضية و إما لكونه معاندا و إما لأجل أنه تعادلت عنده الأقيسة- المنتجة للنتائج المتناقضة و المتقابلة و لم يكن له قوة ترجيح بعضها على بعض فضلا عن القدرة على الجزم بثبوت بعضها و نفي الآخر فإن كان من قبيل القسم الأول- فعلاجه تفهيم ماهيات أجزاء تلك القضية و إن كان من القسم الثاني فعلاجه الضرب و الحرق و أن يقال له الضرب و اللاضرب و الحرق و اللاحرق واحد أقول علاج هذا

القسم ليس على الفيلسوف بل على الطبيب فإن مثل هذا الإنسان إذا كابر و

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۴۴۶

عاند ليس لأجل نقصانه في الخلقة كالصبيان و بعض النسوان و الضعفاء بل لمرض طرأ على مزاجه من غلبة المرة السوداء التي يفسد بها اعتدال مزاج الدماغ فعلاجه كعلاج صاحب الماليخوليا و إن كان من القسم الثالث فعلاجه بحل شكوكه و أن يؤمر بمطالعة الهندسيات و الحسابيات أولا ثم بأحكام قوانين المنطق ثانيا ثم بانتقاله إلى مبادي الطبيعيات و منها على التدريج إلى ما فوق الطبيعة و بعد الجميع يخوض في الإلهيات الصرفة و حرام على أكثر الناس أن يشرعوا في كسب هذه العلوم الغامضة لأن أهلية إدراكها في غاية الندرة و نهاية الشذوذ و التوفيق لها من عند الله العزيز الحكيم

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۴۴۷

الطرف الثاني البحث عن أحوال العاقل و فيه فصول

فصل (۱) في أن كل مجرد يجب أن يكون عاقلا لذاته

[**في سهولة بيان هذا**]

إثبات هذا المقصد في غاية السهولة بعد معرفة ماهية العلم و أن معناه وجود الصورة لشيء غير مشوب بالعدم و الفقدان فإن المادة غير مدركة لذاتها إذ لا وجود لذاتها إلا بالصورة و الصور الطبيعية إنما لم يدرك ذاتها إذ ذاتها مخلوطة بالعدم و الفقدان لأن وجودها وجود ذوات الأوضاع و الأمكنة و كل جزء منها له وضع آخر و مكان آخر فلا يوجد جزء لجزء و لا لكل و لا يوجد كل لكل و لا لجزء- و لا لشيء منها بالنسبة إلى ما هو فيه حصول و ما لا وجدان له لشيء لا إدراك له بذلك الشيء فكل جسم و جسماني لا يدرك ذاته لأن ذاته غير محتجبة عن ذاته

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۴۴۸

و كل موجود غير جسماني فهو حاصل لذاته لأن ذاته غير محتجبة عن ذاته فيكون عاقلا لذاته لأن العلم نفس الوجود بشرط عدم الاحتجاب عنه و لا حجاب إلا العدم بالحقيقة و عدم الحجاب أيضا مرجعه إلى تأكد الوجود و شدته حتى لا يكون ضعيفا مشوبا بالنقص الذي هو ضرب من العدم و مع ذلك فقد أقمنا البرهان على أن كل صورة معقولة للنفس بالفعل فهي بعينها عاقلة لذاتها و إن لم يوجد عاقل سواها في العالم و لا شبهة في أن كل صورة مجردة سواء كانت بتجريد مجرد أو بتجرد ذاتها فهي في ذاتها معقولة على الرسم المذكور فتكون عاقلة لذاتها كما بينا- فكل مجرد عاقل لذاته و هو المطلوب.

و أما الحكماء فالمشهور منهم في بيان هذا المقصد أربعة طرائق.

إحداها ما أفاده الشيخ في كتاب المبدإ و المعاد

فإنه لما أقام الدليل على أن الصورة العقلية إذا اتحدت بالعقل بالقوة صيرته عقلا بالفعل كما نقلنا كلامه في هذا الباب ثم قال بعد ذلك حسبما نقلنا أيضا إن الصورة المجردة لما اتحدت بغيرها

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۴۴۹

صيرتها عقلا بالفعل فإذا كانت قائمة بذاتها كانت أولى بأن تكون معقولة فإن الحرارة إذا صيرت الجسم الذي هي فيه متسخنا فلو كانت قائمة بذاتها مستقلة بنفسها كانت أولى بالتسخين و كذا الجسم إذا صار مفرقا للبصر بسبب حصول البياض فيه فلو كان البياض قائما بذاته كان أولى بأن يكون مفرقا للبصر و قد علمت ضعف ما احتج به في باب اتحاد العقل بالقوة بالصورة المعقولة فإذا ضعف المبني عليه ضعف البناء و المبنى.

الطريقة الثانية و هي قريبة المأخذ مما أشرنا إليه أولا

و هي أن كل ما كان مجردا عن المادة و لواحقها فذاتها المجردة حاضرة لذاتها المجردة و كل مجرد يحضر عنده مجرد فهو يعقله فإذن كل مجرد فإنه يعقل ذاته أما بيان أن كل مجرد فإن ذاته حاضرة لذاته فلأن الشيء الموجود إما أن يكون موجودا لذاته قائما بذاته و إما أن يكون موجودا لغيره قائما بغيره و ليس لقائل أن يقول لا يلزم من كون شيء موجودا أن يكون موجودا لنفسه أو لغيره لأن ما ذكره كلام لا حاصل له و منشأ هذا الوهم أن حضور الشيء عند الشيء أمر إضافي فلا يعقل ثبوته إلا عند تغاير الطرفين و قد مر بيان كيفية الحال فيه بوجه لا مزيد عليه و مما ينبه على صحة هذه الإضافة و دفع الحاجة إلى التغاير صحة قولنا ذاتي و ذاتك و أيضا فإنا نعقل ذواتنا و ليست لكل منا ذاتان ذات تعقل و ذات هي

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۴۵۰

معقولة بل لكل منا ذات واحدة بلا ريب فإذا كنا عاقلين لذواتنا فلا بد أن يكون المعقول منا هو العاقل بعينه فعلم أن هذه الإضافة غير مستدعية للتغاير و أما بيان أن الشيء المجرد إذا حضر عنده مجرد فهو يعقل ذلك المجرد و ذلك لأن المقتضي للعالمية حضور صورة المعلوم عند من له صلاحية الإدراك بشرط تجرد الصورة و قد سبق بيان مراتب الإدراك بحسب مراتب التجرد و أن التجرد التام للصورة الحاضرة- شرط كونه معقولا و الجوهر المجرد يصدق عليه أنه صورة مجردة تامة التجرد عن المادة و آثارها فإذا تحقق الشرطان و هو الحضور للصورة مع التجرد التام فوجب حصول المشروط بهما و كونها معقولة لذاتها فذاتها عاقلة لذاتها فثبت أن كل مجرد عاقل لذاته

الطريقة الثالثة ما أفاده صاحب التلويحات

و ذكر أنه قد استفاد هذه الطريقة- من روحانية المعلم الأول في خلسة لطيفة شبيهة بحالة النوم تمثل له مخاطبا إياه- قال شكوت إليه من صعوبة مسألة العلم فقال لي ارجع إلى نفسك فينحل لك- فقلت و كيف فقال إنك مدرك لنفسك فإدراكك لذاتك أ بذاتك أو غيرها فيكون لك إذن قوة أخرى أو ذات تدرك ذاتك و الكلام عائد و ظاهر استحالته و إذا أدركت ذاتك بذاتك أ باعتبار أثر لذاتك في ذاتك فقلت بلى قال فإن لم يطابق الأثر ذاتك فليس صورتها فما كنت أدركتها فقلت فالأثر صورة ذاتي قال صورتك لنفسك مطلقة أو مخصصة بصفات أخرى فاخترت الثاني فقال كل صورة في النفس فهي كلية- و إن تركبت أيضا من كليات كثيرة فهي لا تمنع الشركة لنفسها و إن فرض منعها تلك فلمانع آخر و أنت تدرك ذاتك و هي مانعة للشركة بذاتها فليس هذا الإدراك بالصورة فقلت أدركت مفهوم أنا فقال مفهوم أنا من حيث إنه مفهوم أنا لا

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۴۵۱

يمنع وقوع الشركة فيه و قد علمت أن الجزئي من حيث إنه جزئي لا غير كلي- و هذا و أنا و نحن و هو لها معان معقولة كلية من حيث مفهوماتها المجردة دون إشارة جزئية فقلت فكيف إذن قال فلما لم يكن علمك بذاتك بقوة غير ذاتك- فإنك تعلم أنك أنت المدرك لذاتك لا غير و لا بأثر غير مطابق أو مطابق فذاتك هي العقل و العاقل و المعقول ثم قال بعد كلام آخر فإذا دريت أنها تدرك لا بأثر يطابق و لا بصورة فاعلم أن التعقل هو حضوره صورة الشيء للذات المجردة عن المادة- و إن شئت قلت عدم غيبته عنها و هذا أتم فالنفس لكونها مجردة غير غائبة عن ذاتها- فبقدر تجردها أدركت ذاتها و ما غاب عنها إذا لم يمكن لها استحضار عينه كالسماء و الأرض و نحوهما فاستحضرت صورته أما الجزئيات ففي قوى حاضرة لها و أما الكليات ففي ذاتها إذ من المدركات كلية لا تنطبع في الأجرام و المدارك هو نفس الصورة الحاضرة لا ما خرج عن التصور و إن قيل للخارج أنه كلي فذلك بقصد ثان ثم ساق الكلام إلى بيان أمور أخرى في باب العلم و الإدراك و حاصل ما ذكره أن النفس لتجردها عن المادة تعقل ذاتها بنفس وجود ذاتها لا لحصول أثر أو صورة من ذاتها في ذاتها فكل مجرد هذا حكمه فكل مجرد عاقل لذاته و أما قوله أما الجزئيات ففي قوى حاضرة لها و أما الكليات ففي ذاتها يدل على أنه يوافق الشيخ الرئيس في إنكار ما صح عندنا القول به عن ذلك الفيلسوف كما بينا و كذا في تتمة كلماته

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۴۵۲

التي تركنا نقلها مخافة الإطناب بعض مؤاخذات يمكن استنباطها من الأصول التي قررناها فيما سبق-

الطريقة الرابعة أنهم ذكروا أن كل ذات مجردة يصح أن تكون معقولة

و هذا مما لا شبهة فيه إذ ما من شيء إلا و من شأنه أن يصير معقولا إما بذاته و إما بعد عمل تجريد و أما الشبهة بأن ذات الباري جل مجده غير معقولة للبشر فهي مندفعة- بأن المانع عن أن تصير ذاته معقولة لنا ليس من جهة ذاته لأن ذاته في غاية الوضوح و الظهور بل من جهتنا لتناهي قوة إدراكنا و قصورها عن الإحاطة و الاكتناه به فلا ندرك منه إلا بقدر قوتنا و طاقتنا.

و بما ذكرناه يندفع اعتراض صاحب المباحث أن من زعم أن ماهية الباري تعالى نفس إنيته أمكنه أن يبين ذلك بأن يقول حقيقة الوجود متصورا و حقيقة الباري تعالى هو الوجود المجرد عن سائر القيود و إذا كان الوجود متصورا و تلك

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۴۵۳

القيود السلبية معقولة وجب أن يكون حقيقة الباري معقولة بتمامها و أما على مذهبنا فلا يمكننا أن نقول ذلك أقول إنك قد علمت أن مفهوم الوجود المشترك بين الأشياء ليس حقيقة شيء من الموجودات فكيف حقيقة الباري و أن حقيقة الوجود أمر متفاوت بالشدة و الضعف و حقيقة الباري وجود غير متناهي الشدة فكيف يساوي وجودات الممكنات- و إن كان الجميع مشتركا في مفهوم واحد كلي عام و ما أسوء ظن هذا الرجل- بالحكماء العارفين بالحق حيث زعم أنهم رأوا أن الامتياز بين الباري و الممكنات- بعد اشتراك الكل في الحقيقة الواحدة إنما هو بسبب أمور زائدة هي موجودة لها و مسلوبة عنه تعالى حتى يكون الممكنات أكثر كمالا و وجودا من الباري مع أن كل وجود و كل كمال وجود فهو

رشح من رشحات وجوده و الوجود خير محض– و خير الخيرات هو ذات الباري و كل خير بعده فائض من عنده و الأعدام و السلوب بما هي أعدام و سلوب شرور محضة و كل سلب صادق في حقه تعالى فمرجعه إلى سلب سلب و مرجع ذلك إلى الوجود البحت الشديد فإن سلب الجسمية عنه تعالى ليس

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۴۵۴

لأن الجسم موجود بل لأنه ناقص الوجود مصحوب بالشرور و الأعدام و الاستحالات– و كذا سائر الصفات السلبية و الواجب تعالى وجود بلا عدم و كمال بلا نقص و فتور و خير محض بلا تغير و زوال و إذا ثبت أن كل ذات مجردة فإنها يصح أن تكون معقولة وجب عليها صحة كونها عاقلة لأنها إذا صح كون ذلك المجرد معقولا لنا صح كونه معقولا لنا مع شيء آخر و قد عرفت أن كون شيء معقولا– هو حصول صورة مساوية لذلك المعقول للعاقل فإذا عقلنا ذاتا مجردة و عقلنا معها شيئا آخر فقد قارنت صورتاهما فصحة تلك المقارنة إما أن تكون من لوازم ماهيتهما أو يتوقف على حصولهما في الجوهر العاقل لكن القسم الثاني باطل و ذلك لأنه لو توقفت تلك الصحة على حصولهما في الجوهر العاقل و حصولهما في الجوهر العاقل نفس مقارنتهما فيلزم أن يتوقف صحة مقارنتهما على حصول مقارنتهما فيكون صحة الشيء متوقفة على وجوده و ذلك محال لأن إمكان وجود الشيء الممكن قد يجوز أن يكون سابقا على وجوده و أما العكس فهو ممتنع البتة فقد ظهر أن إمكان تلك المقارنة بين الصورتين المعقولتين من لوازم ماهيتهما– فلو فرضنا صورة معقولة موجودة في الأعيان قائمة بذاتها فيجب أن يصح عليها مقارنة سائر الماهيات و ذلك إنما يكون بانطباع صورها فثبت أن كل ذات مجردة

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۴۵۵

يصح أن تكون عاقلة لتلك الماهيات لأن التعقل عبارة عن حصول صور الماهيات للذات المجردة فإذا صح كونها عاقلة لها صح كونها عاقلة لذاتها لأن كل من عقل شيئا فيتضمن عقله لذلك الشيء عقله لذاته العاقلة فثبت أن كل مجرد يصح أن يكون عاقلا لذاته و لغيره و كل ما يمكن و يصح في عالم الإبداع بالإمكان العام فهو حاصل بالفعل على سبيل الوجوب إذ لا يمكن هناك تجدد الحال و الانتقال من قوة إلى فعل لعدم المادة و الحركة هناك فليس في المفارقات كمال منتظر– و بهذه الطريقة يثبت علم واجب الوجود بذاته و بالأشياء لأنك قد عرفت أن واجب الوجود بالذات واجب الوجود من كل الجهات و كل ما يمكن له بالإمكان العامي– فهو واجب الوجود له بالذات.

و اعلم أن الحكماء بالطريقة الثانية يثبتون أولا كون الواجب تعالى عاقلا لذاته ثم يثبتون علمه بسائر الأشياء لأن ذاته علة لما سواه و العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول فيجب أن يكون عاقلا لما سواه و بهذه الطريقة يثبتون أولا كونه عاقلا للأشياء ثم يقولون عاقليته للأشياء مستلزمة لكونه عاقلا لذاته فهاتان الطريقتان متعاكستان في الجهة.

و أقول هذا المسلك الأخير لا يخلو عن صعوبة و إشكال على مقتضى القوانين

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۴۵۶

المشهورة من وجوه.

أحدها أن إمكان الفرد و أن استلزم إمكان الماهية و إمكانها يستلزم إمكان سائر الأفراد لكن بشرط كون الماهية المشتركة طبيعة نوعية واحدة متساوية النسبة إلى أفرادها فإذن ربما كانت الصورة الموجودة في الذهن مخالفة لما في الخارج في بعض اللوازم ككونها حالة في الذهن على ما هو طريقة القوم فيجوز أن يكون المقارنة من هذا القبيل و أيضا كل ما يلحق الطبيعة باعتبار أنها ذهنية كالكلية و النوعية و الاشتراك فلا يتعدى إلى الخارجي منها بل نقول إن مطلق المقارنة- طبيعة جنسية مبهمة لا يلزم من صحة هذه المقارنة صحة كل نوع من المقارنة أ لا ترى أن مقارنة الصورة الجسمانية مع الصورة المجردة غير صحيحة.

و ثانيها أن هذه القاعدة منقوضة بأن واجب الوجود لا يصح عليه مقارنة شيء فكيف يثبت من هذا المسلك علم الله تعالى بالأشياء اللهم إلا على قاعدة

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۴۵۷

من جوز ارتسام صور الأشياء المعقولة في ذاته.

و ثالثها أنه يلزم أن يوجد في كل واحد من العقول صور جميع الممكنات بالفعل و ذلك يقتضي جهات كثيرة فوق الحصر في المعلول الأول و ذلك ينافي ما اتفقوا عليه من أن كل واحد من العقول لا يزيد جهاته على اثنين أو ثلاثة و بالجملة هذا المنهج صعب السلوك لا يتم و لو تم لا يتم إلا بالقول بأن العقل عبارة عن اتحاد العاقل بالمعقول و أن الباري جلت عظمته جميع الأشياء على الوجه الأرفع الأعلى

فصل (۳) في أن كل مجرد فإنه عقل لذاته

هذا المطلب مما لا يحتاج إلى استيناف برهان إذ قد لزم من المطلب الأول- بحسب جميع الطرق المذكورة أن كون الشيء عاقلا لذاته لا ينفك عن كونه معقولا

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۴۵۸

لذاته و يمكن أيضا بيانه بالطريقة الأخيرة بأنه متى صح كونه مدركا لغيره وجب أن يكون مدركا لذاته لأنه لما كان مجردا عن المادة و لواحقها فكل ما أمكن له فوجب أن يكون حاصلا له بالفعل لامتناع كونه موردا للانفعال و التجدد- فليس فيه شيء بالقوة و لا يسنح فيه حالة لم تكن من قبل فكونه ممكن المعقولية غير منفك عن كونه بالفعل معقولا فوجب أن يكون معقولا لكل ما يصح أن يكون معقولا له بالفعل فيكون كل مجرد عقلا لذاته دائما.

و اعلم أن بعض من كان في عصر الشيخ كتب إليه في هذا المقام إشكالا و هو أن الذي يدرك منا المعقولات قد بان و صح أنه جوهر مجرد فإن كان كل مجرد عقلا وجب أن يكون النفس الناطقة عقلا بالفعل و ليس كذلك.

فإن قلتم إنه بسبب اشتغاله بالبدن يعوق عن أفعاله.

قلنا لو كان كذلك لما كان ينتفع بالبدن في التعقلات و ليس الأمر كذلك.

فأجاب الشيخ بأنه ليس كل مجرد عن المادة كيف كان عقلا بالفعل بل كل مجرد عن المادة التجريد التام حتى لا يكون المادة سببا لقوامه و لا بوجه ما سببا

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۴۵۹

لحدوثه و لا سببا لهيئته يتشخص بها و يتهيأ لأجلها للخروج إلى الفعل و البرهان الذي يقوم على أن كل مجرد عن المادة عقل بالفعل إنما يقوم على المجرد التجريد التام ثم ليس من العجب المستنكر أن يكون الشيء الذي يمنع من شيء- يمكن من شيء و الذي يشتغل عن شيء يشتغل بشيء انتهى كلامه.

أقول هذا المطلب مما يحتاج إلى تنقيح و كلام الشيخ غير واف بالمقصود- إذ لأحد أن يقول النفس الناطقة عند الشيخ و من تبعه جوهر مجرد موجود بالفعل- بحسب ذاته الجوهرية و لا يكتنفه شيء من العوارض المادية و المادة البدنية و إن كانت مرجحة لفيضان وجودها الشخصي عن الواهب لكنها غير داخلة في قوامها ذاتا- و حقيقة و ماهية و وجودا و البرهان السابق إن تم فهو جار في كل ذات مجردة- فيجب أن يدل على أن النفس لكونها جوهرا مجردا يصح عليها لذاتها أن تدرك جميع المعقولات من غير ممانعة من قبلها حتى لو فرض سلب البدن و عوارضه عنها و كذا آثار شواغله عن الإدراكات عنها بالكلية لكانت عاقلة للحقائق دفعة واحدة- بلا اكتساب و تفكر لجريان الدليل المذكور فيها لكن التالي باطل فإنا نعلم يقينا- أن نفوس الصبيان و من لم يتدرب في العلوم من العقول الهيولانية لو فرض زوال المادة عنها و رفع شواغلها بالكلية عن ذواتهم لا يكونون علماء كاملين عارفين بجميع الحقائق و الصور العقلية دفعة واحدة فحق الجواب عن الإشكال المذكور أن

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۴۶۰

النفس الإنسانية في أوائل نشأتها ليست عقلا بالفعل لأنها و إن تجردت عن المادة الطبيعية و صورها الطبيعية لكنها غير مجردة عن الصورة الخيالية و دلائل إثبات تجردها لا يدل أكثرها على أزيد من تجردها عن العالم الطبيعي و الذي يدل على تجردها العقلي هو إثبات كونها عاقلة للمعقولات من حيث معقوليتها و كذا إدراكها لماهية الوحدة العقلية و البسائط العلمية من حيث وحدتها و وجودها العقلي- و هذا الحكم الذي يمكن أن يجعل وسطا في برهان تجرد النفس لا يتحقق إلا في قليل من النفوس الإنسانية و أكثرها لا يمكنه هذا النحو من التعقل الخالص- إلا مع شوب الخيال و بالجملة فللنفوس غير هذه النشأة الحسية نشأتان أخريان- نشأة الخيال و نشأة العقل فكل نفس إنسانية إذا استحكم فيه إدراك الصور الخيالية

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۴۶۱

حتى يصير خيالا بالفعل و متخيلا فحينئذ يتحقق فيه أن ذاته مجردة عن هذا العالم الحسي الوضعي و جميع ما فيه من ذوات الجهات و الأوضاع لصيرورتها عين الصور الخيالية التي وجودها ليس في هذا العالم لعدم كونها من ذوات الأوضاع القابلة للإشارة الوضعية و إذا استحكم فيه إدراك الصورة العقلية بالبراهين اليقينية و الحدود الحقيقية فعند ذلك يصير عقلا و معقولا بالفعل فيتحقق تجرده عن الكونين- فله أن يعقل كل حقيقة و ماهية متى شاء و أراد لصيرورتها عين الصور العقلية بالفعل- بعد ما كان كذلك بالقوة عند كونه صورة خيالية

فصل (۳) في نسبة العقل الفعال إلى نفوسنا

قد علمت أن النفس الإنسانية ترتقي من صورة إلى صورة و من كمال إلى كمال فقد ابتدأت في أوائل النشأة من الجسمية

المطلقة إلى الصور الأسطقسية و منها إلى المعدنية و النباتية و منها إلى الحيوانية حتى استوفت القوى الحيوانية كلها- حتى انتهت إلى تلك الذات التي منها أول الأشياء التي لا تنسب إلى المادة الجسمية و إذا وقع لها الارتقاء منه فإنما يرتقي إلى أول رتبة الموجودات المفارقة بالكلية عن المادة و هو العقل المستفاد و هو قريب الشبه بالعقل الفعال و الفرق بينه و بين العقل الفعال أن العقل المستفاد صورة مفارقة كانت مقترنة بالمادة ثم تجردت عنها بعد تحولها في الأطوار و العقل الفعال هو صورة لم يكن في مادة أصلا و لا يمكن أن يكون إلا مفارقة و العجب أنه من نوع ما هو عقل بالفعل لأنه متحد به إلا

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۴۶۲

أنه الذي جعل الذات التي كانت عقلا بالقوة عقلا بالفعل و جعل المعقولات التي كانت معقولات بالقوة و هي متخيلات معقولات بالفعل فإن الشيء بنفسه لا يمكن أن يخرج من القوة إلى الفعل و إلا لكان الشيء الواحد جاعلا و مجعولا لنفسه و القوة فعلا هذا محال فإن المعدوم لا يصير موجودا إلا بموجود بالفعل و الجسم لا يتسخن إلا بمسخن غيره و لا يستنير إلا بمنير بالذات فنسبة العقل الفعال إلى العقل الذي بالقوة كنسبة الشمس إلى العين التي هي مبصرة بالقوة عند الظلمة لأن البصر هو قوة استعدادية و هيئة ما في مادة و هو من قبل أن يصير مبصرة و مرئية بالقوة و ليس في جوهر الباصرة التي في العين كفاية في أن تصير مبصرة بالفعل- و لا في جواهر الألوان كفاية في أن تصير مرئية مبصرة بالفعل فإن الشمس تعطي البصر ضوءا اتصل به و تعطي الألوان ضوءا اتصله بها فيصير البصر بالضوء الذي استفاده من الشمس مبصرا بالفعل و يصير الألوان بذلك الضوء مبصرة مرئية بالفعل بعد إن كانت مبصرة بالقوة و ذلك الضوء نحو من الوجود المحسوس كذلك هذا العقل الذي هو بالفعل دائما يفيد العقل الهيولاني وجودا ما منزلة ذلك الوجود من العقل الهيولاني منزلة الضوء من البصر و كما أن البصر بالضوء نفسه يبصر الضوء- الذي هو سبب إبصاره و يبصر الشمس التي هي سبب الضوء به بعينه و يبصر الأشياء التي هي كانت بالقوة مبصرة مرئية فتصير مبصرة مرئية بالفعل كذلك العقل الهيولاني- فإنه بذلك الوجود العقلي يعقل نفس ذلك الوجود و به يعقل العقل بالفعل الذي هو سبب فيضان ذلك النور العقلي في العقل الهيولاني و به يصير الماهيات التي كانت معقولة بالقوة معقولة بالفعل و به يصير أيضا هو عقلا بالفعل و هي أيضا عقولا بالفعل و قد علمت من طريقتنا أن الحس عين المحسوسات و أن الجوهر الحساس- منا يدرك المحسوسات له بنفس تلك المحسوسات فالبصر منا يدرك المبصرات بالذات- بنفس تلك المبصرات بالفعل و كذلك العقل بالفعل منا يدرك المعقولات بالذات بنفس تلك المعقولات عند ما كانت معقولة بالفعل و اعلم أن المبصر بالذات عندنا ليست هذه الألوان و الهيئات و الأشكال القائمة بالمواد الخارجية لما أقمنا البرهان على أن لا حضور

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۴۶۳

للأجسام المادية و أعراضها عند شيء أصلا و ما لا حضور له كيف يحضر عند قوة مدركة بل الحاضر بالذات عند الحس البصري هو صورة مماثلة لهذه المسماة بالمبصرات عند الناس فنسبة الألوان الخارجية إلى المبصرات بالفعل كنسبة الماهيات الخارجية إلى صورتها العقلية و نسبة الضوء الفائض عليها من الشمس كنسبة الوجود الخارجي المادي

الفائض على الصور الطبيعية من المبدإ المفارق و نسبة المبصرات بالفعل إلى البصر بالفعل كنسبة المعقولات بالفعل إلى العقل بالفعل و

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۴۶۴

العقل بالفعل عين معقولاتها و البصر بالفعل عين مبصراتها و بإزاء العقل الفعال- في باب العقل و المعقول ينبغي أن يكون جوهر آخر في باب الحس و المحسوس- يكون نسبته إليهما كنسبة العقل الفعال إلى العقل و المعقول فالغرض هاهنا أن فعل هذا العقل المفارق في العقل الهيولاني شبيه فعل الشمس في الضوء الحاصل للبصر و المبصرات فلذلك سمي بالعقل الفعال و مرتبته في الأشياء المفارقة الذوات- التي ذكرت بعد السبب الأول هي المرتبة العاشرة عند جمهور الحكماء فإذا حصل منه في القوة الناطقة ما منزلته منزلة الضوء من البصر حصلت حينئذ عن المحسوسات التي هي محفوظة في القوة الخيالية معقولات أوائل و ثواني و الفرق بين الذوات المفارقة البريئة عن القوة و الانفعال هو بالكمال و النقص و كذا الفرق بينهما و بين المبدإ الأول تعالى و قد أشرنا إلى أن العقل الفعال هو من نوع العقل المستفاد و صور الموجودات فيه هي أبدا على الترتيب الأشرف فالأشرف و إن لم تكن متميزة بالوجود لا بالحلول في الجوهر الفعال و لكنها مع ذلك مترتبة- و هذا أيضا من العجائب و ترتيبها في العقل الفعال غير ترتيبها في العقل المستفاد- و ذلك لأن أوائل المعقولات هاهنا أخس وجودا و كل ما هو أخس و أضعف وجودا- فهو أقدم وجودا من قبل أن ترقينا بإدراك الأشياء العامة أولا و الطبائع العامة معلولات للطبائع الخاصة ثم بإدراك النوعيات المحصلة التي هي أكمل وجودا من التي هي أعرف عندنا و أسهل إدراكا و ما هو أكمل وجودا كان أجهل عندنا في أول

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۴۶۵

الأمر فلذلك ربما يقع ترتيب الموجودات في بعض العقول المنفعلة التي هي صارت بالفعل على عكس ما عليه الأمر في العقل الفعال هذا بحسب الحدوث و أما حالها بحسب البقاء فهي كما كان الواجب في الجبلة العقلية و الدين الإلهي من الترتيب الأشرف فالأشرف و الأنور فالأنور على نعت الاتحاد و هذه الصور الطبيعية كلها في العقل الفعال غير منقسمة و هي في المادة منقسمة و نقل عن المعلم الأول أرسطاطاليس- أنه قال في كتاب النفس و ليس بمستنكر أن يكون العقل و هو غير منقسم أن يكون ذاته أشياء غير منقسمة يعطي المادة أشباه ما في جوهرة فلا يقبله المادة إلا منقسما.

فصل (٤) في أن كل من عقل ذاته فلا بد أن يكون عقله لذاته عين ذاته و يكون دائما ما دامت ذاته

[برهان القوم في ذلك]

الذي ذكروه في هذا المقصد أن كل من عقل ذاته فلا يخلو إما أن يكون ذلك لأجل حضور ذاته عند ذاته أو لأجل حضور صورة أخرى عند ذاته و الثاني باطل لأن تلك الصورة إما أن تكون مساوية لذاته في الماهية النوعية أو مخالفة لها- و الأول باطل لأن تلك الصورة المطابقة لذاته في النوعية إذا حلت في ذاته فحينئذ لا يتميز أحدهما عن الآخر لا بالماهية و لا بلوازمها و لا بشيء من العوارض فلا يكون التميز بينهما حاصلا فلا يكون الاثنينية بينهما حاصلة و قد فرض حصولها هذا خلف- و إن كانت مخالفة في الماهية لم يكن حصولها موجبا لتعقل تلك الذات بل تعقل ما تلك

الصورة مأخوذة عنه فثبت أن تعقل الذات ليس إلا بنفس حضور تلك الذات عند ذاتها فيكون دائما هذا ما قيل.

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۴۶۶

[الجواب عن ذلك و البرهان المرضي]

أقول و هو عندي من أسخف الدلائل و ذلك لأن الامتياز بين الذوات المتساوية- في الحقيقة النوعية و لوازمها إنما هو بنحو من الموجودات الشخصية فإن الامتياز بين أشخاص النوع الإنساني بأنحاء وجوداتها و كذا الامتياز بين الصورة العقلية من الإنسان و أشخاصها الخارجية بنحو الوجود فإن وجود صورتها في العقل وجود أمر عارض لموضوع عندهم و وجودها في الخارج لا في موضوع و كون ماهية واحدة موجودة تارة في الخارج بوجود جوهري و تارة في العقل بوجود عرضي غير مستنكر عندهم فلو تعقل عاقل ماهية ذاته بصورة زائدة مطابقة لماهيته لم يلزم منه محال- و أيضا نحن كثيرا ما نتصور ذاتنا و نتصور تصورنا لذاتنا و لو كان تعقل الشيء لذاته بصورة زائدة على ذاته مستحيلا لما وقع منا هذا التعقل و هو واقع هذا خلف- فالصواب أن يقال بعد تحقيق أن حقيقة كل شيء و ذاته عبارة عن وجود ماهيته نحوا من الوجود فنقول لا يمكن تعقل شيء من الوجود الشخصي إلا بحضور ذلك الوجود بنفسه كما مر مرارا فلو فرض تعقل عاقل ذاته بصورة زائدة كان وجود ذاته غير وجود تلك الصورة لأن ذاته جوهر و تلك الصورة عرض وجود الجوهر

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۴۶۷

غير وجود العرض بالذات و الهوية فكان كما يعقل شخص شخصا آخر مشابها له في الماهية.

برهان آخر و هو ما سبق من صاحب التلويحات أن كل صورة ذهنية فهي معروضة للكلية بالفعل أو بالقوة و إن تخصصت بقيود أخرى كثيرة و الذات العاقلة شخص خارجي و أيضا نحن نعقل ذواتنا على وجه يمتنع عن الشركة فلا يمكن هذا التعقل بصورة أخرى غير نفس الهوية الوجودية.

و قال أيضا في آخر التلويحات توضيحا لهذا المطلب إني تجردت بذاتي و نظرت فيها فوجدتها إنية و وجودا ضم إليها أنها لا في موضوع الذي هو كرسم للجوهرية و إضافات إلى الجرم التي هي رسم للنفسية أما الإضافات فصادفتها خارجة عنها و أما أنها لا في موضوع فأمر سلبي و الجوهرية إن كان لها معنى آخر- لست أحصلها و أحصل ذاتي و أنا غير غائب عنها و ليس لها فصل فإني أعرفها بنفس عدم غيبتي عنها و لو كان لها فصل أو خصوصية وراء الوجود لأدركتها حين أدركتها- إذ لا أقرب مني إلي و لست أرى في ذاتي عند التفصيل إلا وجودا و إدراكا فحيث امتاز عن غيره بعوارض و إدراك على ما سبق فلم يبق إلا الوجود ثم الإدراك إن أخذ

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۴۶۸

له مفهوم محصل غير ما قيل فهو إدراك شيء و هي لا تتقوم بإدراك نفسها إذ هو نفسها و لا بإدراك غيرها إذ لا يلزمها و استعداد الإدراك عرضي و كل من أدرك ذاته على مفهوم أنا و ما وجد عند التفصيل إلا وجود مدرك نفسه فهو هو و مفهوم أنا من حيث مفهوم أنا على ما يعم الواجب و غيره أنه شيء أدرك ذاته فلو كان لي حقيقة غير هذا فكان مفهوم أنا

عرضيا لها فأكون أدركت العرضي لعدم غيبتي عنه و غبت عن ذاتي و هو محال فحكمت بأن ماهيتي نفس الوجود و ليس لماهيتي في العقل تفصيل- إلا إلى أمر من أمور سلبية جعل لها أسماء وجودية و إضافات سؤال لك فصل مجهول- جواب إذا أدركت مفهوم أنا فما زاد عليه من المجهول فهو بالنسبة إلى هو فيكون خارجا عني.

قيل لي فإذا ينبغي أن يجب وجودك و ليس كذا.

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۴۶۹

قلت الوجود الواجبي هو الوجود المحض الذي لا أتم منه و وجودي ناقص و هو منه كالنور الشعاعي من النور الشمسي و الاختلاف بالكمال و النقص لا يحتاج إلى مميز فصلي و إمكان هذه نقص وجودها و وجوبه كمال وجوده الذي لا أكمل منه انتهى كلامه و هو كلام متين في غاية الإحكام و التحقيق و نحن قد دفعنا الوجوب الذاتي- في الهويات المعلولية بأنها وجودات تعلقية الذوات و الضرورة التي فيها ليست ضرورة أزلية بل ضرورة ذاتيه ما دامت الذات الإلهية فياضة على الوسائط و بتوسطها على المعلومات المتأخرة فلنعد إلى ما فارقناه و هو أن إدراك الشيء لذاته نفس ذاته- و ذاته دائمة الإدراك لذاته و مما يدل على دوام التعقل فينا أن الإنسان إذا تتبع أحواله- وجد من نفسه أن إدراكه لنفسه دائم بدوام الذات لأن الإنسان متى كان يحاول فعلا إدراكيا أو تحريكيا فلم يكن قصده إلى الإدراك المطلق أو التحريك بل إلى إدراك مخصوص يصدر منه و يحصل له و كذا القول في التحريك فالهارب إذا هرب من عدو أو حر أو برد لم يكن هربه من العدو المطلق بل من عدوه الخاص و لا من حر مطلق بل من حر مخصوص- أصابه و وصل إلى ذاته و العلم بوصول الحر و البرد إليه يتضمن العلم به و كذا القاصد إلى فعل من الأفعال أو جلب شيء من الشهوات فليس قصده إلى حصول ذلك الفعل مطلقا بل إلى حصوله من جهته و لا إلى قضاء شهوة مطلقة بل شهوة مخصوصة به و كل ذلك متفرع على علمه بذاته فظاهر بين أن علم الإنسان بنفسه و ذاته أول العلوم و أقدمها و هو حاضر دائما غير منفك عنه أبدا و لا يجوز لأحد أن يقول علمي بنفسي لأجل وسط هو فعلي أستدل بفعلي على ذاتي و ذلك لأنه لا يخلو إما أن يكون أستدل بالفعل المطلق على ذاتي أو أستدل بفعل صدر من نفسي على نفسي- فإن استدللت بالفعل المطلق فالفعل المطلق لا يحتاج إلا إلى فاعل مطلق فلا يثبت به إلا فاعل مطلق لا فاعل هو أنا و إن استدللت علي بفعلي فلا يمكنني أن أعلم فعلي

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۴۷۰

إلا بعد أن أعلم نفسي فلو لم أعلم نفسي إلا بعد أن أعلم نفسي لزم الدور و هو باطل- فدل على أن علم الإنسان بنفسه ليس بوسط من فعله و أما احتمال أن يجعل فعل غيره وسطا في الاستدلال فهو غير مفيد للمعرفة أصلا لأن معرفة الشيء إما أن يحصل من ذاته أو من العلم بعلته كما في البرهان اللمي و إما من العلم بمعلوله أو من العلم بما هو معلول لعلة ذلك الشيء كما في قسمي البرهاني الإني و أما ما لا يكون سببا لشيء و لا مسببا عنه و لا مسببا عن سببه فلا يحصل من جهة العلم بذلك الشيء

فصل (۵) في أن العاقل للشيء يجب أن يكون مجردا عن المادة

برهانه كما يستفاد من الأصول السالفة أن التعقل لما كان عبارة عن حصول صورة الشيء المعقول في العاقل و الصورة

المعقولة لا يمكن أن تكون قابلة للقسمة المقدارية بوجه من الوجوه و لا ذات وضع لا بالذات و لا بالعرض كالسواد فإنه و إن لم يكن منقسما بذاته لا بالقوة و لا بالفعل و لكنه ينقسم بتبعية محله بالقوة أو بالفعل و كالنقطة فإنها ذات وضع بالعرض و ما لا يمكن أن يكون قابلا للقسمة و لا

الحكمة المتعالية فی الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۴۷۱

ذا وضع أصلا فلا يمكن أن يحصل وجوده لما هو مادي ذو وضع فالصورة المعقولة لا يمكن أن تحصل لأمر مادي فينعكس عكس النقيض كل ما يعقل صورة معقولة- فهو مجرد عن المادة و هذا هو المطلوب لأن التعقل إما عبارة عن حصول صورة المعقول للعاقل و حلولها فيه كما هو المشهور و عليه الجمهور و أما باتحادها مع الجوهر العاقل كما هو عندنا و على هذا فالمطلوب أظهر إذ يستحيل أن يتحد ما لا وضع له بما له وضع.

فإن قلت قد تقرر أن الحمل هو الاتحاد في الوجود و نحن نحمل المفهومات الجنسية و النوعية على الأشخاص الجسمانية كزيد و عمرو و فرس يحمل عليها مفهوم الحيوانية المطلقة العقلية و هي أمر غير منقسم و غير ذي وضع و تلك الأشخاص أمور كل واحد منقسم و ذو وضع فلزم اتحاد ما لا ينقسم بما ينقسم- و اتحاد ما لا وضع له بما له وضع.

قلنا ليس الأمر كما زعمت فإن المعاني المعقولة بما هي معقولة غير محمولة على الأفراد الخارجية فالجنس بما هو جنس أعني الطبيعة الجنسية من حيث معقوليتها و كليتها و اشتراكها بين كثيرين غير محمولة على الأفراد و كذا الطبيعة النوعية و الفصلية و غيرهما من المعقولات غير محمولة و لا متحدة بالأشخاص

الحكمة المتعالية فی الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۴۷۲

الخارجية و التي يتحد معها من الماهيات الطبيعية هي التي إذا اعتبرت من حيث هي هي فهي لا منقسمة و لا لا منقسمة و إن كانت منقسمة في الواقع كما أنها لا موجودة و لا معدومة من تلك الحيثية و إن كانت موجودة في الواقع و هذا لا ينافي ما ذكرناه فإن الذي ادعيناه هو استحالة كون ما لا ينقسم في الواقع متحدا مع ما ينقسم و اتحاد الكلي الطبيعي أعني الماهية من حيث هي مع الشخص الجسماني ليس كذلك كما بيناه.

فإن قلت الهيولى مجردة في نفسها ثم إنها تقبل المقادير و الأبعاد و ذوات الأوضاع فإذا جاز كون المحل غير ذي وضع و لا منقسم و كون الحال مقدارا منقسما ذا وضع فليجز عكس ذلك بأن يكون العاقل منقسما ذا وضع و الصورة المعقولة مجردة.

قلت جوابه بمثل ما مر و هو أن الهيولى غير مجردة في الواقع بل هي مجسمة لأنها متقومة الوجود بالجسمية لأنها صورتها الجوهرية المتقدمة عليها و ليست الجسمية المقدارية من العوارض التي تلحق بعد تمام وجود المعروض فلا تجرد لها عن المقادير و الأوضاع في نفس الأمر بل بحسب مرتبة ذاتها التي هي جوهر بالقوة و أما بيان أن الصورة المعقولة بالفعل غير منقسم و لا ذو وضع مع أنه أمر

الحكمة المتعالية فی الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۴۷۳

واضح عند العقل بحسب الوجدان فإن معنى قولنا الحيوان الناطق أو قولنا الواحد نصف الاثنين مما ليس في مكان أو جسم و لا يمكن إليه الإشارة الحسية بأنه هاهنا أو هناك لكن الحكماء كالشيخ و غيره أقاموا البرهان على إثباته فقالوا إن المعنى المعقول لو انقسم فلا يخلو إما أن ينقسم إلى أجزاء متخالفة الحقيقة أو إلى أجزاء متشابهة الحقيقة و الأول لا بد و أن يتناهى إلى واحد لا ينقسم ذلك الانقسام لاستحالة تركب الشيء من المبادي الغير المتناهية فالعقل عند إدراكه لكل معنى معقول لا بد و أن يدرك ذلك الواحد و الثاني محال و بيانه أن المعقول الواحد إذا انقسم إلى قسمين متشابهين للمجموع كما هو القسمة المقدارية فلا يخلو إما أن يكون كل واحد من القسمين شرطا في كون ذلك المعقول معقولا و حينئذ لا يكون كل واحد منهما بانفراده معقولا لفقدان الشرط أو لا يكون كذلك بل يكون واحد من القسمين بانفراده معقولا أيضا كالأصل أما الشق الأول فباطل من وجوه ثلاثة- أحدها أن كل واحد من القسمين على ذلك التقدير يكون مباينا للكل- مبائنة الشرط للمشروط و يلزم أن يجتمع من القسمين شيء ليس هو إياهما بل لا بد أن يكون متعلق الماهية بزيادة كشكل أو عدد بخلاف القسمين فإذن لا يكون القسمان جزئيه من حيث ماهيته المتشابهة هذا خلف.

و ثانيها أن المعقول الذي شرط كونه معقولا هو حصول جزءين له لا يكون من حيث هو كذلك غير منقسم و قد فرضناه واحدا غير منقسم هذا خلف

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۴۷۴

و ثالثها أنه قبل وقوع القسمة فيه لا يكون الجزءان حاصلين فلا يكون شرط معقوليته حاصلا فلا يكون معقولا و قد فرضناه معقولا.

و أما الشق الثاني و هو أن يكون حصول القسمين شرطا في معقوليته بل يكون هو بنفسه معقولا و كل واحد منهما أيضا معقولا بانفراده كما في الجسم الذي يقبل الانقسام إلى أجسام فذلك أيضا باطل لأن الصورة المعقولة حاصلة بأقل ما يفرض أنها هو فكانت الصورة المفروضة معقولة أبدا مع ما لا دخل له في تتميم معقوليته- فيلزم أن لا يمكن حصول صورة عقلية لا يكون فيها عارض غريب بل كلما جردت عن العارض الغريب فهي ملابسة بعدله مع أن التعقل عبارة عن تجريد الماهية عن عوارضها الغريبة كما هو عندهم و ذلك لأن كل قابل للقسمة المقدارية فكل جزء منه جزئي من جزئيات نوعه و نوعه منحفظ بجزئه و هكذا جزء جزئه ففي كل منقسم و في كل جزء من أجزائه يوجد نوعه مع عارض غريب فتبين من هذا أن المعقول المشترك بين كثيرين لا يمكن أن يكون مقدارا أو ذا مقدار و أما أن الصورة العقلية غير ذات وضع فإنها لو كانت ذات وضع لكانت إما أن تنقسم أو لا تنقسم فإن انقسمت فقد مر بيان استحالته و إن لم تنقسم كالنقطة فتكون حالة في نهاية المقدار أو نفس نهايته و النهاية عدمية و التعقل أمر وجودي.

و أيضا كل ما يحل في نهاية الشيء فليس بالحقيقة صفة لذلك الشيء بل لو كانت صفة لكانت صفة لتلك النهاية و هكذا الكلام في تلك النهاية فإنها بالحقيقة

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۴۷۵

غير حالة في الذات المنقسمة من حيث ذاته بل مع اعتبار انضمام معنى عدمي و لهذا كان النقطة لا تعرض ذات الخط بما هو مقدار و لا الخط للسطح كذلك و لا السطح للجسم بما هو مقدار أو ذو مقدار بل كل من الأطراف يعرض لمحله

من حيث انقطاعه و انتهائه و العلم ليس كذلك فإذن لو كانت الصورة المعقولة ذات وضع غير منقسمة- لم يكن المحل لذاته عاقلا له و لا من جهة عدمه و انقطاعه لأن الإدراك كمال و الكمال مما يوصف به وجود الشيء لا عدمه.

و أيضا لو كان العقل في جهة من العاقل لم يكن العاقل عاقلا بتمامه بل بطرف منه دون آخر فكانت ذات واحدة عالما و جاهلا بشيء واحد هذا محال

فصل (٦) في أن المدرك للصور المتخيلة أيضا لا بد أن يكون مجردا عن هذا العالم

هذا و إن كان مخالفا لما عليه جمهور الحكماء حتى الشيخ و من يحذو حذوه- لكن المتبع هو البرهان و الحق لا يعرف إلا بالبرهان لا بالرجال لأن المحسوس لا يفيد المعقول و لا يسلط عليه بل المعقول قاهر على كل محسوس

أما البرهان على هذا المطلوب-

[الأول] فهو أن الصورة الخيالية كصورة شكل مربع محيط بدائرة قطرها يساوي قطر الفلك الأعظم

فهذه الصورة الشكلية إما أن تكون بالقياس إلى ما هي شكله في الموجودات الخارجية كأنها شكل منزوع عن موجود خارجي

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۴۷۶

و ليس كذلك أو يكون شكلا في مادة دماغية حاملة له و المادة الدماغية مشتغلة بشكل صغير المقدار غير هذا الشكل و المادة الواحدة لا يجوز أن تشتغل في آن واحد بمقدار صغير في غاية الصغر و بمقدار عظيم في غاية الكبر و لا تشكل أيضا بشكلين متباينين دفعة واحدة.

و أيضا شكل الدماغ طبيعي و كذا مقداره مقدار طبيعي له و هذا الشكل الذي كلامنا فيه قد يحصل بالإرادة النفسانية على أي مقدار يريد و كذا غيره من الصور و الأشكال.

و أيضا ربما يزداد المقدار المشكل الحاضر في الخيال و ينبسط في تماديه إلى حيث تشاء النفس و كل جسم طبيعي لا يمكن أن ينمو و يزداد إلا بإضافة مادة من الخارج إليه فظهر أن المقدار المشكل المتخيل ليس مقدارا لمادة دماغية و لا لغيره من الأجسام الخارجية فبقي أن يكون نسبة القوة الدراكة إليه غير نسبة القوة الحاملة لما يحلها و لا نسبة ذي وضع بذي وضع آخر بل نقول من رأس إن تلك القوة لا محالة لها علاقة إلى ذلك الشكل فتلك العلاقة إما وضعية كالمجاورة و المحاذاة- و ما يجري مجراه كما بين الأجسام الخارجية و إما غير وضعية و القسم الأول محال لأن ذلك الشكل غير واقع فوق الإنسان و لا تحته و لا في يمينه أو يساره و لا قدامه أو خلفه فبقي القسم الثاني و قد علمت أنها ليست بالقابلية بأن يكون المتخيل المشكل صورة لتلك القوة كما مر و لا بالمقبولية بأن يكون القوة صورة له لاستحالة كون المدرك بالقوة صورة لما هو مدرك بالفعل فبقي أن يكون العلاقة

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۴۷۷

بينهما بالفاعلية و المفعولية فكون المقدار المشكل فاعلا للقوة الدراكة غير صحيح- لما ثبت أن المقادير ليست عللا فاعلية لأمر مباين.

و أيضا هذه القوة باقية فينا و تلك الصورة و أشباهها قد تزال و تسترجع فبقي أن القوة الخيالية فاعلة إياها أو واسطة أو

شريكة فهي لو كانت قوة مادية لكان تأثيرها بمشاركة الوضع و كل ما تأثيره بمشاركة فلا تؤثر إلا فيما له أو لمحله وضع بالقياس إليه فالنار لا يسخن إلا لما يجاورها في جهة منها و الشمس لا تضيء إلا لما يقابلها في جهة منها و الصورة الخيالية غير واقعة في جهة من جهات هذا العالم.

و أيضا هي مما يحدث دفعة و القوة الجسمانية لا يمكن أن يكون لها نسبة إلى نفس صورة شيء يحدث تلك الصورة بسببها قبل وجودها لأن النسبة إلى ما لم

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۴۷۸

يوجد بعد غير ممكنة و قد برهن على أن المؤثر الجسماني لا بد و أن يكون تلك النسبة حاصلة قبل وجود أثره قبلية زمانية أو ذاتية فلا بد أن يكون تلك النسبة الوضعية بالقياس إلى مادة الأثر قبل حصول الأثر كمثال النار و الشمس في تأثيرهما- فلو كان للقوة الخيالية وضع لكان ذلك الوضع حاصلا قبل حصول تلك الصور الخيالية- الحادثة بالقياس إلى مادتها و قد ثبت أن تلك الصور لا مادتها لها فالمؤثر في تلك الصور لا يمكن أن يكون قوة جسمانية مادية بوجه من وجوه التأثير فإذا لم يكن علاقة القوة الخيالية إلى تلك الصور وضعية جسمانية و لا هي عديمة العلاقة إليها- فهي لا محالة مبدأ غير جسماني لها فتكون مجردة عن المادة و علائقها هذا ما أوردناه- و تلخيصه أن الصورة الخيالية غير ذات وضع و كل ما لا وضع له لا يمكن حصوله في ذي وضع فهي غير حاصلة في قوة جسمانية لا بوجه القبول و لا بوجه المباينة الوضعية- فالمدرك لها قوة مجردة و هي ليست القوة العاقلة لأن مدركات العقل غير منقسمة- كما مر لأنها كلية.

و أيضا العقل متحد بالمعقولات عند صيرورته عقلا بالفعل و ما يدرك المعقول من حيث كونه مدركا له غير مدرك للمتخيل فإذن القوة المدركة للصور المتخيلة- قوة أخرى دون العقل فثبت كون الخيال قوة مجردة

حجة أخرى و هي التي عول عليها أفلاطون الإلهي في تجرد النفس

و قررها- بعض أهل التحقيق من الإسلاميين إنا نتخيل صورا لا وجود لها في الخارج كبحر من زئبق و جبل من ياقوت و نميز بين هذه الصور الخيالية و بين غيرها فهذه الصور أمور وجودية و كيف لا يكون كذلك و نحن إذا تخيلنا زيدا شاهدناه حكمنا أن بين

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۴۷۹

الصورتين المحسوسة و المتخيلة فرقا البتة و لو لا أن تلك الصور موجودة لم يكن الأمر كذلك و محل هذه الصور يمتنع أن يكون شيئا جسمانيا أي من هذا العالم المادي فإن جملة بدننا بالنسبة إلى الصور المتخيلة لنا قليل من كثير فكيف ينطبق الصور العظيمة على المقدار الصغير و ليس يمكن أن يقال إن بعض تلك الصور- منطبعة في أبداننا و بعضها في الهواء المحيط بنا إذ الهواء ليس من جملة أبداننا و لا أيضا آلة لنفوسنا في أفعالها و إلا لتألمت نفوسنا بتفرقها و تقطعها و لكان شعورنا بتغيرات الهواء كشعورنا بتغيرات أبداننا فبان أن محل هذه الصور أمر غير جسماني- و ذلك هو النفس الناطقة فثبت أن النفس الناطقة مجردة انتهى تقرير الحجة التي عول عليها أفلاطون و هي حجة برهانية قوية على ما نريده لكن القوم زعموا أن هذه الحجة لبيان إثبات أن النفس من المفارقات العقلية و ذلك غير ثابت بمثل هذه الحجة و نظائرها و لم أر في شيء من زبر الفلاسفة ما يدل على تحقيق هذا المطلب و القول بتجرد الخيال و الفرق بين تجردها

عن هذا العالم و بين تجرد العقل و المعقول عنها و عن هذا العالم جميعا و هذه من جملة ما آتاني الله و هداني ربي إليه أشكره كثيرا على هذه النعمة العظيمة و نحمده عليها و لذلك أعترض على هذا البرهان بوجهين.

أحدهما بأن هذه الصور الخيالية لا بد و أن يكون لها امتداد في الجهات و زيادة و إلا لم تكن صورة خيالية فإنا إذا تخيلنا مربعا فلا بد أن يتميز جانب من ذلك المربع من جانب آخر و إلا لم يكن مربعا و ذلك أن يكون إذا كان شكل و

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۴۸۰

وضع مخصوص فإذا حل ذلك الشكل في النفس فإما أن تصير النفس مشكلة بهذا الشكل حتى تصير النفس مربعة و أما أن لا تصير كذلك فإن صارت مربعة مثلا- فهي غير مجردة بل هي جسمانية و إن لم تصر مربعة فالصورة المربعة غير موجودة لها.

قال صاحب المباحث هذا إشكال قوي جدا و لم يظهر لي بعد عنه جواب- يمكنني أذكره في كتابي هذا.

أقول في جوابه إن حضور الصورة العلمية للشيء العالم لا يلزم أن يكون بالحلول فيه بل بأحد أنحاء ثلاثة إما بالعينية كما في علم النفس بذاتها أو بالحلول فيه كما في علم النفس بصفاتها و كما هو المشهور في حصول المعقولات للجوهر العاقل- أو بالمعلولية كما في علم الله بالممكنات بصورها المفصلة فعلم النفس بالصور الخيالية من القسم الثالث.

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۴۸۱

و بهذا يندفع إشكالات الوجود الذهني من لزوم كون النفس حارة باردة- مستديرة مربعة و غير ذلك فإنهم ذكروا الإشكال بأن النفس إذا تصورت الكروية- فإن وجدت الكروية فيها لزم أن تصير النفس كروية لأنه لا فرق في نظر العقل- بين أن يقال إن هذا الشيء كرة و بين أن يقال فيه صورة الكرة و وجه الاندفاع- أن تمثل صورة الكرة و غيرها للنفس كتمثل الأشياء التي شاهدناها في المرآة فإن تمثل تلك الصور المشاهدة لأجل المرآة ليس بانطباعها فيه و لا بوجودها في الهواء و ليست هي عين الصورة المادية لأنا قد برهنا على أن الصور المادية- ليس من شأنها أن تكون مدركة لا بالفعل و لا بالقوة فهي إذن صور معلقة غير منطبعة في النفس بل في شيء آخر من المواد الخارجية.

و ثانيهما أنه إذا جاز أن ينطبع هذه الصورة المقدارية فيما ليس بجسم و لا جسماني كالهيولى الأولى فبأن يجوز انطباعها في الجسم الصغير كجزء من الدماغ كان أولى لأن المناسبة بين الشكل العظيم و الصغير أعظم من المناسبة بين الشكل العظيم و ما لا شكل له أصلا فعلم أن حلول الصور و الأشكال العظيمة في القوة الجسمانية الصغيرة المقدار جائز و حصولها في القوة المدركة لا يستلزم تجردها.

و أقول في الجواب حسبما أشرنا إليه سابقا إن الهيولى ليست مجردة و لا عديمة المقدار في نفس الأمر بل وجودها في ذاتها وجود إمكاني لا يحصل لها في ذاتها- من حيث ذاتها شيء من التحصلات لا تحصل اللاانقسام كالنقطة و العقل و لا تحصل الانقسام كالمقادير و الأجسام مع أنها في الواقع لا تخلو عن الأمرين فيقبل كل

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۴۸۲

واحد من القسمين و أما ما له تحصل بالفعل أما تحصل شيء عديم المقدار بالذات- كالوحدة و النقطة أو تحصل شيء متقدر فلا يمكن للأول قبول مقدار و لا للثاني قبول لا مقدار أو قبول مقدار آخر فبطل ما قالوه.

و أيضا كل مقدارين ينطبق أحدهما على الآخر فإما أن يتساويا أو يتفاضلا- و بتقدير أن يتفاضلا لا بد و أن يقع الفضلة في الخارج فالشكل العظيم إذا انطبع في الجسم الصغير فإنما ينطبع فيه ما يساويه و يبقى الفضلة خارجة عنه فاستحال أن يكون المقدار العظيم حالا في الجوهر المتقدر و لا أيضا كما قال من حمل الحجة الأفلاطونية على أنها لإثبات كون النفس مفارقة عن الأجسام و الأمثال جميعا إن محل الصور المقدارية إذا كان مجردا عن الكم و المقدار لم يجب أن يكون الحال- مطابقا لمحله أو مساويا و ذلك لما علمت أن أصل المقارنة بين ما لا مقدار له و بين المقدار من المستحيلات و ليس حال هذه المقارنة كحال مقارنة المقدار للهيولى- كما مر مرارا

حجة أخرى على تجرد الخيال

هي أنا حكمنا بأن السواد يضاد البياض- و الحاكم بين الشيئين لا بد و أن يحضراه فقد برهنا على أنه لا بد من حصول

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج‌٣، ص ۴٨٣

السواد و البياض في الذهن أو للذهن و البداهة حاكمة بامتناع اجتماعهما في الأجسام و المواد فإذن المحل الذي حضرا فيه وجب أن لا يكون جسما و لا جسمانيا- و المدرك لمثل هذه الصور الجزئية التي يمتنع عن الكلية و الاشتراك بين الكثيرين- لا يكون عقلا بل خيالا فثبت أن القوة الخيالية مجردة عن المواد كلها.

لا يقال التضاد بين السواد و البياض لذاتيهما فأين حصلا فلا بد و أن يتضادا.

فنقول إنه من المحتمل أن يكون تضادهما في المحال التي تنفعل عن كل منهما و تتأثر فإن الجسم إذا حل فيه السواد يتغير و يترتب عليه آثار مخصوصة- كقبض الأبصار و نحوه و إذا حل فيه البياض يتغير و يترتب عليه آثار يخالف تلك الآثار و أما المحل الإدراكي فلا ينفعل عنهما مثل هذه الانفعالات و الاستحالات- و كل منهما يطرأ و يزول و يجتمع معا و يفترق معا و هو كما كان هذا إن كان الخيال محلا لهما و أما على ما حققناه من أن حصول تلك الصور له هو بعينه حصولها عنه لأن نسبته إليهما بالفاعلية لا بالقبول الانفعالي و لو كان هناك قابلية كانت قابلية هي عين الفاعلية كما في علوم المفارقات و بالجملة شرط التضاد بينهما هو الموضوع

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج‌٣، ص ۴٨۴

الانفعالي المادي لا غير فلا استحالة في اجتماعهما لمحل غير مادي أو لجوهر فأعلى.

و ليس لقائل أن يقول إنا إذا تصورنا السواد و البياض و الحرارة و البرودة فلا ينطبع هي أنفسها بل ينطبع صور هذه الأمور و مثلها فقط فلهذا لا يلزم أن تكون حارة باردة عند انطباع هذه الأمور.

لأنا نقول هذه الأمور التي سميتموها بأنها صور السواد و البياض و غيرهما- هل لها حقيقة السواد و البياض أم لا فإن كانت لها حقيقتهما و قد انطبع في النفس صور تلك الأمور التي هي بالحقيقة سواد و بياض و حرارة و برودة و استدارة و استقامة فيجب عند ذلك أن تصير النفس حارة و باردة و أسود و أبيض مستقيمة و مستديرة فيكون جسما و إن لم يكن لتلك الصور التي تصورناها حقيقة السواد و البياض و الحرارة و البرودة لم يكن إدراك الأشياء عبارة عن انطباع

ماهية المدرك في المدرك.

و أيضا نحن نعلم بالوجدان عند تخيلنا و مشاهدتنا لتك الأمور أنا نشاهد السواد و البياض و الحرارة بعينها كما أحسسناها في الخارج فالتحقيق كما بيناه- أن نسبة النفس إليها نسبة الفاعلية و الإيجاد و هذه النسبة أشد و آكد من نسبة المحل المنفعل لأن نسبة الفاعلية بالوجوب و نسبة القابلية بالإمكان و الوجوب- آكد من الإمكان في باب النسبة.

حجة أخرى كل جسم و جسماني يصح اجتماع المتضادين فيه

من جهة

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۴۸۵

قبوله للانقسام فيقوم ببعضه سواد و ببعضه بياض كالجسم الأبلق أو ببعضه حرارة و ببعضه برودة كالإنسان إذا تسخن بعض يده بالنار و تبرد بعض آخر بالماء و كجسم بعضه محاذ لشيء و بعضه ليس بمحاذ له فقد اجتمع في جسم واحد أمران متضادان و متناقضان لكون وحدة الموضوع في الجسمانيات مما يجامع الكثرة بوجه- و ليس كذلك حال النفس فإنها لا يمكن أن يكون عالما بشيء خيالي جزئي و جاهلا بذلك الشيء أيضا كعلمنا بكتابه زيد و جهلنا به و كذلك الشهوة لشيء و الغضب عليه و المحبة و العداوة فإن الإنسان الواحد لا يمكن أن يشتهي شيئا و يغضب عليه أو يشتاق إلى شيء و يتنفر عنه فعلم أن القوة الإدراكية و الشوقية غير جسمانية و ليست أيضا عقلية فهي مجردة عن عالم الأجرام غير بالغة إلى عالم المعقولات و أما تجويز كونها أمرا جسمانيا غير منقسم كالنقطة فقد مر بطلانه- فإن النقطة نهاية و نهاية الشيء لا يمكن أن يكون محلا لأمر آخر غير حال في محل تلك النهاية.

فإن قلت الفلك يمتنع عندهم أن يقوم بجزء منه عرض يضاد القائم بجزء آخر فقد وجدنا جسما يمتنع أن يقوم بطرفيه ضدان و إذا عقلنا ذلك في الفلك و هو جسم فلم لا يجوز أن يكون القلب كذلك أو الروح البخاري الذي فيه لمشابهته للفلك.

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۴۸۶

قلت استحالة اجتماع بعض المتقابلين كالمتضادين في جرم الفلك ليست لأجل نفس التضاد بينهما بل لأجل أنه غير قابل لأحدهما كما أن الهواء لا يجتمع فيه السواد و البياض إذ ليست فيه قابلية أحدهما و لو كان قابلا لأحدهما بجزء لكان قابلا للآخر بجزء آخر.

و أيضا يجتمع في الفلك متقابلات من نوع آخر كاتصافه بالمماسة و عدمها بالقياس إلى شيء واحد فإن فلك القمر يماس بجزء منه لكرة النار و بجزء منه غير مماس لها و يماس لكرة عطارد و كذا بعضه شمالي و بعضه ليس بشمالي بل جنوبي و بعضه شرق و بعضه غرب إلى غير ذلك من المتقابلات فهذه حجج قوية بل براهين قطعية على هذا المطلب و لهذا استبصارات أخرى أخرنا ذكرها إلى مباحث علم النفس و علم المعاد و هذا الأصل عزيز جدا كثير النفع في معرفة النشأة الثانية كما ستقف عليه إن شاء الله تعالى و به ينحل إشكالات كثيرة منها ما لأجله ذهب بعض الحكماء كالإسكندر إلى أن النفوس التي لم تبلغ مرتبة العقل بالفعل- هالكة غير باقية و استصعب الشيخ هذا الإشكال و تحير في دفعه في بعض رسائله كرسالة الحجج العشر و لو لم يكن للنفس غير القوة العقلية قوة أخرى غير جسمانية- خارجة في

بابها عن القوة إلى الفعل لكان القول بدثور العقول الهيولانية بعد دثور أبدانها حقا لا شبهة فيه عندنا و ذلك لأن ما بالقوة من حيث كونه بالقوة لا يمكن وجوده إلا بأحد أمرين إما بخروجه من القوة إلى الفعل بحصول ما هو قوة عليه و إما ببقائه كما كان بتبعية ما هو قوة منه و بالجملة لا بد من إحدى الصورتين الفعليتين إما السابقة أو اللاحقة فإذا زالت الصورة الأولى و لم تحصل الآخرة فلا جرم تبطل تلك القوة رأسا فإذن لو لم تكن في الإنسان إلا صورة طبيعية يقوم بها

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج٣، ص ٤٨٧

قوة عقلية هيولانية فإذا فسد البدن يفسد تلك القوة بفساده فلم يبق من الإنسان شيء يعتد به مع أن الشرائع الإلهية ناصة على بقاء النفوس الإنسانية سعيدة كانت أو شقية كاملة أو ناقصة عالمة أو جاهلة

فصل (٧) في أن تعقل النفس الإنسانية للمعقولات ليس أمرا ذاتيا و لا من اللوازم لها

هذا الكلام منقول من بعض القائلين بقدم النفوس الناطقة و هو و إن صدر من الحكماء الراسخين كأفلاطون و من كان على منواله ينسج فيمكن حمله على رمز دقيق لا يمكن فهمه لأكثر الناس فإن للنفس الإنسانية أطوارا و نشأت بعضها سابقة على حدوثها و بعضها لاحقة عن حدوثها و لا شبهة في أن المعتبرين من الحكماء- الذين هم بعد المعلم الأول أرسطاطاليس كتلامذته مثل ثامسطيوس و فرفوريوس و الإسكندر الأفريدوسي و كأتباعه مثل الفارابي و الشيخ و نظرائهم قائلون صريحا أو ضمنا أو استلزاما بأن للنفس الناطقة الإنسية كينونة عقلية بعد استكمالها بالعلم و التجرد بأن يصير عقلا مستفادا مشابها للعقل الفعال في كونه عقلا بسيطا و كل عقل بسيط عندهم فإنما يعقل ذاته و لوازم ذاته و لا يعقل ما ليس ذاته و لا لازم ذاته

و برهان ذلك

أن العالم العقلي لا يمكن فيه سنوح أمر أو تجدد حالة فكل صفة هناك لازمة أو ذاتية فقد ثبت وجه صحة قولهم إن تعقل النفس للأشياء صفة

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج٣، ص ٤٨٨

ذاتية و قد عرفت من الطريقة التي سلكناها أن النفس تصير عين المعقولات و تتحد بالعقل الفعال و البرهان قائم عندنا على أن العقل البسيط كل المعقولات فتكون ذاتية له و للنفس أن يتحد بها و أما الذي اشتهر من أفلاطون من أن النفس قديمة- فليس مراده أن هذه الهويات المتعددة المشتركة في معنى نوعي محدود بحد خاص- حيواني أشخاصها قديمة كيف و هو مصادم للبرهان لاستحالة وجود عدد كثير تحت نوع واحد في عالم الإبداع الخارج عن المواد و الاستعدادات و الانفعالات و الأزمنة و الحركات فمراده من قدم النفس قدم مبدعها و منشيها الذي ستعود إليه بعد انقطاعها عن الدنيا فأشار أفلاطون إلى مثل هذا المعنى لا غير فعلى هذا صح تأويل قول من قال إن معلومات النفس من لوازم ذاته لأن معقولية جميع الموجودات- من لوازم معقولية العلة الأولى العقلية لكن المنقول عمن ذهب إلى ذلك المذهب- حجة تدل على أنهم ذاهبون إليه على غير بصيرة و هي أنهم قالوا لو كانت النفوس خالية عن هذه التعقلات لكان ذلك الخلو إما أن يكون ذاتيا لها أو عرضيا فإن كان ذاتيا وجب أن تصير عاقلة أصلا لأن الصفة الذاتية أو اللازمة ممتنعة الزوال و لو كان عرضيا مفارقا و الأعراض المفارقة إنما تطرأ على الأمور الذاتية فلو لا أن كونها عالمة بالأشياء

أمر ذاتي و إلا لم يكن خلوها عن العلم عارضيا لها فثبت

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۴۸۹

أن عالميتها بالأشياء لازمة للنفوس ذاتية لها و هذه الحجة في غاية الوهن و الركاكة فإن قولهم خلوها عن العلوم ذاتي لها أو عرضي مغلطة نشأت من أخذ ما بالعرض مكان ما بالذات و أخذ ما ليس بمتناقضين بدل المتناقضين فنقول ليس إذا لم يكن العلوم ذاتية للنفوس يجب أن يكون عدم العلوم عنها ذاتيا لها و نحن لسنا نحكم بأن النفوس تقتضي لا وجود العلم بل نحكم بأنها لا تقتضي وجود العلم- بل العلم ممكن الحصول لها فإذا لم يوجد السبب لم يكن حاصلا و لكن ليس كل ما كان معدوما كان واجب العدم و إلا لكان كل ممكن معدوما.

و أيضا لو كانت العلوم ذاتية لها لكانت متصفة بها غير منفكة عنها.

قالوا إنها و إن كانت عاقلة للمعقولات عالمة بها إلا أن اشتغالها بالبدن

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۴۹۰

و استغراقها في تدبيره يمنعها عن الالتفات إلى حالها في خاص ذاتها.

و نقول هذا باطل لأن الصور العقلية إما أن تكون حاضرة في النفس موجودة فيها بالفعل أو لا يكون فإن كانت حاضرة موجودة بالفعل وجب أن تكون مدركة لها شاعرة إياها بذلك الحضور إذ لا معنى للشعور إلا ذلك الحضور و إن لم تكن حاضرة فيها بالفعل لم يكن ذلك ذاتيا.

فإن قلت تلك العلوم كانت في خزانة معقولاتها.

قلنا كون العلم في خزانة النفس معناه حصول ملكة الاسترجاع لها إياه- باتصالها بتلك الخزانة و هذه الملكة لا تحصل إلا بإدراكات سابقة و لو كان مجرد حصول المعقولات في جوهر عقلي من شأنه أن يرجع إليه النفوس بعد تحصيلها ملكة الاتصال تعقلا لكان كل نفس عالمة بجميع ما في العقل الفعال بهذا المعنى فيرجع هذا الكلام إلى التأويل المذكور إذ الفرق الضروري حاصل بين العالم بالفعل و العالم بالقوة بهذا المعنى

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۴۹۱

فصل (۸) في أن التعلم ليس بتذكر

هذا القول أي كون العلم تذكرا أقرب إلى الصواب من القول السابق و كأن المحققين من القائلين بقدم النفوس لما عرفوا بطلان قول من قال علم النفس بالمعلومات أمر ذاتي تركوا ذلك و زعموا أنها كانت قبل التعلق بالأبدان عالمة بالمعلومات و تلك العلوم غير ذاتية لها فلا جرم زالت بسبب استغراقها في تدبير البدن ثم إن الأفكار كالتذكرات لتلك العلوم الزائلة فيكون التعلم تذكرا.

و ربما احتجوا على هذا الرأي بأن قالوا التفكر طلب و طلب المجهول المطلق محال و إن كان طلب الحاصل أيضا محالا فإن من طلب شيئا فإذا وجده يعرف أنه الذي كان طالبا له كالذي يعرف عبده الآبق إذا وجده بعد إباقه عرف أنه هو ذلك العبد بعينه و لو لم تكن العلوم حاصلة قبل الطلب لا يمكن طلبها و اكتسابها- فأما أن قلنا إن هذه العلوم كانت حاصلة و

التفكر تذكر فلا جرم إذا وجدها الطالب المتفكر لا بد و أن يعرف أنها التي كانت مطلوبة له.

و الجواب أن البرهان على حدوث النفس مما سيأتي و أما الذي ذكروه فهو شبهة مشهورة مذكورة في أوائل كتب الميزان مع حلها و هو أن كل قضية لها موضوع و محمول و نسبة بينهما فإذا كانت مطلوبة يجب أن لا يكون تصور الطرفين- أو تصور النسبة بينهما بل المطلوب هو إيقاع تلك النسبة أو انتزاعها أي الحكم بثبوتها أو لا ثبوتها فإذا وقعت الفكرة و تأدت إلى الإذعان بها أو بسلبها عرفنا أن المطلوب قد حصل فالمطلوب كان معلوما من وجه التصور و إن كان مجهولا

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۴۹۲

من وجه التصديق لأن أجزاءها كانت متصورة معلومة و ليست هي مطلوبة و الذي منه مطلوب لم يكن قبل الاكتساب حاصل و كذا في باب التصور فإن الذي يكتسب بالطلب و التفكر غير الذي هو حاصل قبل الطلب فلكل مطلوب علامة فإذا وجده الطلب عرف أنه مطلوبه بتلك العلامة و الطالب عرف أنه مطلوبه بتلك العلامة و لصاحب الملخص شبهة قوية في اكتساب التصورات حللنا عقدتها و فككنا إشكالها بتوفيق الله تعالى

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۴۹۳

الطرف الثالث في الكلام في ناحية المعلوم و فيه فصول

فصل (۱) في أن المعقولات لا تحل جسما و لا قوة في جسم بل يحصل لجوهر قائم بنفسه ضرب آخر من الحصول كما أوضحنا سبيله

فنقول إن المعلوم إذا كان صورة عقلية فلا يمكن أن يدرك بقوة جسمية- و لا بقوة في جسم بوجه من الوجوه و برهانه أن كل قوة في جسم فإن الصورة التي تدركها لا تخلو إما أن تكون حاصلة في ذلك الجسم أو غير حاصلة فيه فإن كانت حاصلة فيه لم تكن صورة عقلية فلم تكن معقولة بل لو كانت مدركة لكانت محسوسة و قد فرضنا أنها معقولة هذا خلف و إن لم تكن حاصلة في ذلك الجسم- الذي كانت القوة المدركة فيه لا بد و أن يكون لمادة تلك القوة نسبة وضعية إليها- لما ثبت أن أفاعيل القوى الجسمانية و انفعالاتها إنما كانت بمشاركة الوضع

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۴۹۴

إذ لو كان لها فعل أو انفعال لا بمشاركة المادة و وضعها لكان وجودها لا في مادة- فإن الوجود قبل الإيجاد و القبول لأن كلا منهما متقوم بأصل الوجود فكل قوة حصل لها شيء من حيث نفسها لا من حيث مادتها لكان لتلك القوة قوام الوجود دون الجسم فكانت مجردة ذاتا و إدراكا و قد فرضت قوة جسمانية فإذن لو كانت مدركة لها لكان لتلك الصورة وضع بالنسبة إلى محل تلك القوة فكانت الصورة أيضا ذات وضع و كل صورة ذات وضع فهي منقسمة بالفعل أو بالقوة و لا يخلو إما أن يكون أقسامها متشابهة أو غير متشابهة فإن كانت متشابهة الأقسام- فيكون المعقول لم يعقل مرة بل مرارا غير متناهية بالقوة و إن كانت مختلفة الأقسام وجب أن يكون بعضها قائما مقام الفصول من الصورة التامة و بعضها قائما مقام الجنس لأن أجزاء الشيء إذا لم يكن أجزاء لهويته المقدارية كانت أجزاء معنوية لصورة ذاته فكان معنى تلك الصورة متقومة بمعاني مختلفة و معنى الذات لا يمكن أن ينقسم إلا على هذا الوجه بأن يكون من أجناس و فصول لكن

قسمة المعاني إذا كانت بإزاء القسمة المقدارية و هي ليست واجبة أن تكون على جهة واحدة- بل يمكن على جهات مختلفة فيمكن أن يكون أجزاء الصورة كيف اتفقت القسمة جنسا و فصلا فلنفرض جزءين أولا جزءا جنسيا و جزءا فصليا معينا ثم لنقسم

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۴۹۵

على خلاف القسمة الأولى فإن كان الفصل بعينه ذلك الأول و كذا الجنس فهذا محال و إن كان فصل آخر و جنس آخر فحدث للشيء جنس و فصل لم يكونا أولا و أجزاء قوام الشيء يمتنع أن يكون حصولها بعد ذلك الشيء بل يجب أن يكون قبله قبلية ذاتية و لو كانت القسمة مظهرة لها كاشفة لا محدثة لها و القسمة المقدارية غير واقفة عند حد فيلزم أن يكون لشيء واحد أجناس و فصول بلا نهاية هذا محال ثم كيف يجوز أن يكون صورة هذا الجانب مختصة بأنها جنس و صورة ذلك الجانب بأنها فصل و إن كان هذا الاختصاص يحدث بتوهم القسمة فالتوهم أوجب تغير صورة الشيء و حقيقته و هذا محال و إن كان موجودا فيجب أن يكون عقلنا شيئين لا شيئا واحدا و السؤال في كل من الشيئين ثابت فيجب أن يكون عقلنا أشياء بلا نهاية عند تعقلنا لشيء واحد فيكون للمعقول الواحد مباد معقولة بلا نهاية- ثم كيف يحصل من المعقولين معقول واحد و نحن نعقل طبيعة الجنس بعينها لطبيعة الفصل لأنها من الأجزاء المحمولة بعضها على بعض و الحمل هو الاتحاد في الوجود- فكيف يكون الإشارة الحسية إلى أحدهما غير الإشارة إلى الآخر كما هو شأن الأجزاء المتباينة في الوضع فيجب أن تحل صورة الفصل و طبيعته إذا حلت في الجسم حيث تحل صورة الجنس و طبيعته أ لا ترى أن فصل السواد و هو قابض للبصر يحل في الجسم حيث حل السواد فيه فقد بان و اتضح أن المعقولات الحقيقية- لا يمكن أن تكون حالة في جسم من الأجسام و لا في مادة من المواد الجسمانية فإن قلت أ ليست حقيقة السواد و البياض و الحيوان و الشجر و غيرها

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۴۹۶

معقولة لنا و هي من الموجودات المادية القابلة للقسمة المقدارية فلزم أن يكون الشيء المنقسم من حيث هو منقسم معقولا.

قلنا عروض القسمة المقدارية لها من لوازم وجودها الخارجي بل كونها بحيث يعرض لها القسمة المقدارية بالذات أو بالعرض أو يلزمها إمكان القسمة بأحد الوجهين هو نحو وجودها في الخارج و أما وجودها العقلي فنحو آخر ليس بحسبه إمكان القسمة الوضعية.

و هذا الإشكال إنما يصعب حله عند من يرى أن التعقل عبارة عن تجريد الماهية عن الزوائد لأن بعض الماهيات مما يدخل في حدودها الذاتية الجسمية قبول الانقسام

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۴۹۷

المقداري كالحيوان و الفلك و غيرهما فإذا جردت عن الزوائد و العوارض بقي لها كونها منقسمة بالفعل أو بالقوة القريبة لأن ذاتي ماهية الشيء لا ينفك عنها- بحسب أنحاء وجودها الخارجي و العقلي فيقوى الإشكال و يعسر الانحلال.

و أما على طريقتنا فإن ماهية الشيء عبارة عن مفهومها و معناها فمعنى الجسمية مثلا مفهوم قولنا جوهر قابل للأبعاد و له وجود في الخارج و وجود في العقل فإذا وجدت معنى الجسمية في العقل يوجد بوجود آخر غير هذا الوجود- و ذلك الوجود حامل للمفهوم من الجسمية بحيث هو هو فيحمل على تلك الماهية- أنها ماهية كذا حملا أوليا و لكن لا يصدق على ذلك الوجود العقلي أنه قابل للأبعاد- و أنه قابل للانقسام المقداري و كذا السواد ماهيته عبارة عن مفهوم اللون القابض للبصر فإذا وجدت ماهيته في المادة الجسمية يترتب عليه أثر الوجود و إذا وجدت ماهيته في العقل يكون لها نحو آخر من الوجود حامل لمفهومها و معناها و مفهوم اللونية و القبض للبصر غير تحققهما بالفعل و وجودهما هذا الوجود المكشوف لكل أحد- بل وجودا عقليا لو حضر ذلك الوجود لعاقل أو عنده لأدرك منه معنى اللون القابض للبصر من غير أن يعقل فيه هذا الفعل الخارجي و بالجملة للأشياء وجودات متفاوتة بالذات و الهوية مع كونها واحدة المعنى و الماهية قد ساقنا إلى العلم بتعدد أنحاء الوجودات إدراكاتنا للحقائق و الماهيات كالإنسان مثلا تارة بنحو الإحساس و تارة بالتخيل و طورا بالتعقل فعلمنا أن لماهية واحدة أطوارا من الوجود بعضها مادي و بعضها عقلي صرف و بعضها متوسط بينهما

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۴۹۸

فصل (۳) في أن الحواس لا تعلم أن للمحسوس وجودا بل هذا شأن العقل

إن الإدراكات الحسية يلزمها انفعال آلات الحواس و حصول صور المحسوسات- سواء كانت في آلات الحواس كما هو المشهور و عليه الجمهور أو عند النفس بواسطة مظهريتها كما هو الحق فهو إنما يكون بسبب استعداد مادة الحاسة له فإن لامسة أيدينا مثلا إنما تحس بالحرارة و تتأثر عنها للاستعداد الذي هو فيها و البصر إنما يقع فيه الإحساس بصورة المبصر للاستعداد الذي هو فيه و السمع إنما يحصل فيه الصوت للاستعداد الذي هو فيه و ليس للحواس إلا الإحساس فقط و هو حصول صورة المحسوس فيها أو في النفس بواسطة استعمالها فالحواس أو النفس الحساسة- بما هي حساسة ليس لها علم بأن للمحسوس وجودا في الخارج إنما ذلك مما يعرف بطريق التجربة فهو شأن العقل أو النفس المتفكر و ليس شأن الحس و لا الخيال و الدليل على صحة ما ذكرناه أن المجنون مثلا قد تحصل في حسه المشترك- صور يراها فيه و لا يكون لها وجود من خارج و يقول ما هذه المبصرات التي أراها

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۴۹۹

و يقول إني أرى فلانا و كذا و كذا و يجزم بأن ما رآه كما رآه فهي بالحقيقة موجودة في حقه كما وجدت للإنسان سائر الصور الحسية لكن لما لم يكن له عقل يميزها و يعلم أن لا وجود لها من خارج توهم أن تلك الصور موجودة في الخارج- كما هي مرئية له و كذلك النائم يرى عند منامه بحسه المشترك بل بخياله أشياء لا حقيقة لها في الخارج من المبصرات و المسموعات و غيرهما فيرى و يسمع و يشم و يذوق و يلمس و يجزم بأنه يشاهدها بالحقيقة و سبب ذلك وجود صور تلك الأشياء في قوة خياله و حسه المشترك و هي في النوم كما هي عند اليقظة و لتعطل القوة العقلية عن التدبر و الفكر فيما يراه أنه من أي قبيل و كذلك إذا تأثرت أيدينا مثلا عن حرارة وردت عليها من خارج أو حصلت لها بسبب داخلي لسوء مزاج حار فأحست بها لا يكون لها إلا الإحساس فإما أن يعلم أن هذه الحرارة لا بد أن يكون في

جسم حار خارجا كان أو داخلا فذلك للعقل بقوته الفكرية و كذلك إذا حملت شيئا ثقيلا فإنما تحس بالثقل و تنفعل عن الثقل فقط و إما أن هذه الكيفية قد حصلت بسبب جسم ثقيل في الخارج فذلك ليس إدراكه بالحس و لا بالنفس في ذاتها بل بضرب من التجربة و من هذا المقام يتنبه اللبيب بأن للنفس نشأة أخرى غير عالم الأجسام المادية يوجد فيها الأشياء الإدراكية الصورية من غير أن يكون لها مادة جسمانية حاملة لصورها و كيفياتها و نعم العون على إثبات ذلك العالم ما حققناه في مباحث الكيفيات المحسوسة أن الموجودة من تلك الكيفيات في القوى الحسية ليست إياها بل من جنس آخر من الكيفيات هي الكيفيات النفسانية فالمسموعات و المبصرات أو الملموسات و غيرها كلها كيفيات محسوسة

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۵۰۰

حكاية و هي نفسانية حقيقة كما أن الصور العقلية من الجواهر المادية كالإنسان و الفرس و الفلك و الكوكب و الماء و النار هي إنسان و فرس و فلك و كوكب و ماء و نار حكاية و هي جواهر عقلية متحدة بالعقل بالفعل حقيقة و هذه الأحكام و أشباهها من عجائب معرفة النفس الآدمية و علم المعاد كما نحن بصدد بيانه من ذي قبل إن شاء الله تعالى

فصل (۳) في أقسام العلوم

لما كان حقيقة العلم عندنا راجعة إلى الوجود الصوري و الوجود على ثلاثة أقسام تام و مكتف و ناقص.

الأول التام

و هو عالم العقول المحضة و هي الصور المفارقة عن الأبعاد و الأجرام و المواد.

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۵۰۱

و الثاني المكتفي و هو عالم النفوس الحيوانية

و هي الصور المثالية و الأشباح المجردة.

و الثالث الناقص

و هو عالم الصور القائمة بالمواد و المتعلقة بها و هي الصور الحسية و أما نفس المواد الجسمية المستحيلة المتجددة فهي لاستغراقها في الأعدام و الإمكانات و الظلمات لا يستأهل للمعلومية و لوقوع اسم الوجود عليها كالزمان و الحركة و لما حققناه أن لا وجود لشيء منها إلا في آن واحد و الآنات وجودها بالقوة و كل ما لا وجود لشخص منه إلا في آن واحد و هي الأجسام و الجسمانيات- المادية السائلة الزائلة في كل آن المختص حدوثها بآن واحد مع زوالها في سائر الآنات و الأوقات فإطلاق الوجود عليها بضرب من التجوز و التشبيه و يصح إطلاق سلب الوجود عليها كما هو شأن المجاز و علامته و إليه أشار أفلاطون بقوله- ما الشيء الكائن و لا وجود له و ما الشيء الموجود و لا كون له لأنه عنى بالأول الماديات و بالثاني المفارقات و بالجملة العوالم في التحقيق ثلاثة كل منها قسم

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۵۰۲

من العلم بمعنى الصورة العلمية و لو عدها أحد أربعة نظرا إلى اعتبار الوجود في هذا العالم كما فعلها بعض الصوفية

حيث عدوها من الحضرات الخمسة الإلهية أعني حضرة الذات و حضرة الأسماء و حضرة الصفات و حضرة الأفعال و حضرة الآثار فلا مشاحة في ذلك بشرط أن يعلم أنها ضعيفة الوجود بحيث لا يكون صورة علمية و لا حقيقة معلومة بذاتها بل بالتبع.

فعلى هذا يمكن أن يقال المدركات الإمكانية على أربعة أقسام

أحدها تام الوجود و المعلومية

و هي العقول و المعقولات بالفعل و هي لشدة وجودها و نوريتها و صفائها برئية عن الأجسام و الأشباح و الأعداد و هي مع كثرتها و وفورها- يوجد بوجود واحد جمعي لا مباينة بين حقائقها إذ كلها مستغرقة في بحار الإلهية- و إليها أشار بقوله تعالى **مٰا لاٰ تُبْصِرُونَ** و لفظ العنصر في كلام الأوائل إشارة إلى هذا العالم.

و ثانيها عالم النفوس الفلكية و الأشباح المجردة و المثل المقدارية

و هي مكتفية بذاتها و بمباديها العقلية إذ بواسطة اتصالها بعالم الصور الإلهية التامة الوجود ينجبر نقصاناتها و ينخرط معها.

و ثالثها عالم النفوس الحسية و الملكوت الأسفل و جميع الصور المحسوسة بالفعل

المدركة بواسطة المشاعر و الآلات هي أيضا من الملكوت الأسفل و هي ناقصة الوجود ما دامت كذلك إلا أن يرتفع من هذا العالم و يتجرد إلى عالم الأشباح المجردة بتبعية ارتقاء النفس الإنسانية إليها.

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۵۰۳

و رابعها عالم المواد الجسمانية و صورها السائلة الزائلة

المستحيلة الكائنة الفاسدة و هي في الموجودية ما بين القوة و الفعل و الثبات و الدثور لأن ثباتها عين الدثور و اجتماعها عين الافتراق و لما كانت الحكمة في الإيجاد المعرفة و العلم و العلماء بحسب الاحتمال العقلي ثلاثة أقسام.

أحدها تام في كماله بحسب الفطرة كالعقول المفارقة.

و ثانيها مستكف يحتاج إلى التكميل و لكن لا يحتاج إلى أمور زائدة و مكمل من خارج كالنفوس الفلكية و من هذا القسم نفوس الأنبياء ع بحسب الفطرة و لكن بعد الاستكمال ربما صاروا من القسم الأول.

و ثالثها ناقصة بحسب الفطرة يحتاج في التكميل إلى أمور خارجة عن ذاتها- من إنزال الكتب و الرسل و غيرهما أوجد الله سبحانه جميع هذه الأقسام توفية للإفاضة و تكميلا للأقسام المحتملة عند العقل و قد أشار إلى هذه الأقسام بقوله تعالى **وَ الصّٰافّٰاتِ صَفًّا فَالزّٰاجِرٰاتِ زَجْراً فَالتّٰالِيٰاتِ ذِكْراً** و بقوله تعالى **وَ السّٰابِحٰاتِ سَبْحاً فَالسّٰابِقٰاتِ سَبْقاً فَالْمُدَبِّرٰاتِ أَمْراً** و يحتمل أن يكون الترتيب في الآية الثانية على عكس الترتيب في الأولى أي من المسبب إلى السبب بأن يكون السابحات- إشارة إلى عالم الأفلاك كما في قوله تعالى **كُلٌّ فِي فَلَكٍ يَسْبَحُونَ*** و السابقات إلى نفوسها- و المدبرات أمرا إلى عقولها التي هي من عالم الأمر الموجودة بأمر الله و قوله كن بل هي نفس الأمر الوارد منه تعالى و لك أن تقول العالم عالمان عالم المجردات العقلية و النفسية و عالم الأجسام النورية و الظلمانية و لما كان عالم المجردات

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۵۰۴

هو عالم العلم و الحياة أوجد الله تعالى فيه بإزاء كل ما في عالم الأجسام صورة إدراكية عقلية أو خيالية هي حياته و مرآة مشاهدته و إليهما أشير في الكتاب الإلهي **وَ لِمَنْ خٰافَ مَقٰامَ رَبِّهِ جَنَّتٰانِ** و لهذا قال أفلاطون الشريف العالم عالمان عالم العقل و فيه المثل العقلية و عالم الحس و فيه الأشباح الحسية و يسمى العالم الأول كليس و العالم الثاني كأيس و نقل أيضا أن للأفلاطون كان تعليمان تعليم كليس و تعليم كأيس و الأول تعليمه للعقليات من طريق الرياضة و التحدس و الثاني تعليمه إياها من طريق الإفادة و الاستفادة الفكريتين و ليسية ذلك العالم إشارة إلى عدم ظهوره على الحواس كما أن أيسية الصور المثالية من جهة ظهورها على الحواس الباطنة و إلا فوجود عالم العقل أصل سائر الوجودات و مقومها و فاعلها و غايتها و إنما خفيت مشاهدتها على الإنسان لفرط ظهورها و احتجابنا عنها لشواغل المواد و يحتمل أن يكون إشارة إلى وحدة ذلك العالم و بساطة ما فيه و كثرة هذا العالم بحسب الأعداد الشخصية و ليعلم أن المثل النورية الأفلاطونية جواهر

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۵۰۵

في ذاتها و وجودها و هي أصل جواهر هذا العالم و ماهياتها و هي حقائق هذه المحسوسات المادية و الذي يفيد إثباتها بل إثبات الأشباح المعلقة جميعا غير الذي سبق منا ذكره في باب إثبات المثل الأفلاطونية هو أنه لا شبهة في أن في العالم شيئا محسوسا كالإنسان مثلا مع مادته و عوارضه المخصوصة و هذا هو الإنسان الطبيعي- و قد ثبت أن له وجودا في الخيال مع مقداره و شكله و خصوصيته على وجه شخصي- و إن لم يكن مادته موجودة في الخارج و ثبت أيضا أن للعقل أن يدرك الإنسان- بجميع ما فيه من الجوهرية و الأعضاء و الأشكال و الأوصاف اللازمة و المفارقة لكن على وجه المعقولية بحيث يحتمل الاشتراك بين كثيرين من نوعه مع نوع

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۵۰۶

أوصافه و لا حاجة في التعقل إلى تجريد ماهيته عن ماهية العوارض بأن يحذف منها ما عداها و إن كان ذلك أيضا ميسرا لكن الواجب في التعقل هو التجريد عن نحو هذا الوجود الوضعي الذي لا بد أن يكون في جهة من جهات هذا العالم المادي- فثبت أن للإنسان وجودا في الطبيعة المادية و هو لا يكون بذلك الاعتبار معقولا و لا محسوسا و وجودا في الحس المشترك و الخيال و هو بهذا الاعتبار محسوس البتة لا يمكن غير هذا و وجودا في العقل و هو بذلك الاعتبار معقول بالفعل لا يمكن غير ذلك ثم لما ظهر لك بالبرهان القطعي أن وجود المحسوس بما هو محسوس هو بعينه حس و حاس و كذا المعقول بالفعل وجوده بعينه وجود الجوهر العقلي- و يتحد العاقل و المعقول و علم أيضا أن العاقل جوهر مفارق بالفعل فالمعقول كذلك و لذا الكلام في الصور المحسوسة الموجودة في عالم الخيال هي بعينها عين القوة الخيالية و هي لا محالة جوهر و المتحد في الوجود مع الجوهر جوهر- فللإنسان مثال جوهري قائم بنفسه في عالم الأشباح و مثال عقلي جوهري قائم بذاته في عالم العقول و هكذا الأمر في كل موجود طبيعي من الموجودات الطبيعية له ثلاث وجودات أحدها عقلي و ثانيها مثالي و ثالثها مادي و اعلم أن الوجود العقلي من كل نوع لا يمكن أن يكون إلا واحدا غير متعدد و ذلك لأن الحقيقة إذا كانت لها حد واحد نوعي فلا يمكن تعددها إلا من جهة المادة أو من جهة

الحكمة المتعالية فی الاسفار العقلية الاربعة، ج٣، ص ٥٠٧

أسباب خارجية اتفاقية و أما الوجودان الآخران فيجوز فيهما كثرة الأعداد من نوع واحد سواء كان من جهة انفعالات المادة القابلة كما في الصور الطبيعية أو بواسطة جهات فعلية كما في الإدراكية التي يحفظها الخيال فكل صورة من نوع واحد كالإنسان إذا جردت عن هذا الوجود و عن التمثل الخيالي أيضا فبلغت إلى عالم العقل و وصل أثرها هناك فإذا جردت صورة أخرى من نوعها حتى بلغت في التجرد إلى ذلك المقام- لم يكن وجودها هناك غير وجود الأولى و لا الأثر منها فيه غير ذلك الأثر و هكذا في غيرهما من نوعها سابقا أو لاحقا و إن كان ألف ألف صورة في هذا المقام فظهر من هذا البيان البرهاني أن لكل نوع طبيعي في هذا العالم سواء كان متكثر الأفراد الغير المحصورة أو كان نوعا محصورا في شخص صورة عقلية قائمة بذاتها في العالم العقلي الرباني كما هو رأي أفلاطون الإلهي و لا أظن أحدا في هذه الأعصار الطويلة- بعد ذلك العظيم و من يحذو حذوه بلغ إلى فهم غرضه و غور مرامه باليقين البرهاني- إلا واحد من الفقراء الخاملين المنزوين

خاتمة البحث في شرح ألفاظ مستعملة في هذا الباب

متقاربة المفهوم يظن بها أنها مترادفة و هي كثيرة.

منها الإدراك و هو اللقاء و الوصول

فالقوة العاقلة إذا وصلت إلى ماهية المعقول و حصلتها كان ذلك إدراكا لها من هذه الجهة فالمعنى المقصود منه في الحكمة مطابق للمعنى اللغوي بل الإدراك و اللقاء الحقيقي لا يكون إلا هذا اللقاء أي الإدراك العلمي و أما اللقاء الجسماني فليس هو بلقاء في الحقيقة و قوله

الحكمة المتعالية فی الاسفار العقلية الاربعة، ج٣، ص ٥٠٨

تعالى **قٰالَ أَصْحٰابُ مُوسىٰ إِنّٰا لَمُدْرَكُونَ** و قولهم أدرك الغلام و أدركت الجارية إذا بلغا و أدركت الثمرة كلها حقائق لغوية لكنها مجازات حكمية سيما على القول باتحاد العاقل و المعقول.

و منها الشعور

و هو إدراك بغير استثبات و هو أول مراتب وصول العلم إلى القوة العاقلة و كأنه إدراك متزلزل و لهذا لا يقال في حق الله إنه يشعر بكذا.

و منها التصور

إذا حصل وقوف القوة العاقلة على المعنى و إدراكه بتمامه فذلك هو التصور و لفظ التصور مشتق من الصورة و هي عند العامة من الناس أنها موضوعة للماهية الجسمانية الحاصلة للجسم المشكل و عند الحكماء موضوعة لعدة معان لكنها مشتركة في معنى واحد هو ما به يصير الشيء بالفعل هو ذلك الأمر و كذلك الصور العلمية للأشياء فإنها هي بعينها حقائقها و ماهياتها كما عرفت.

و منها الحفظ

فإذا حصلت الصور في العقل و تأكدت و استحكمت و صارت بحيث لو زالت لتمكنت القوة العاقلة من استرجاعها و

استعوادها سميت تلك الحالة حفظا- و اعلم أن نسبة الحفظ إلى الإدراك كنسبة الفعل إلى القبول فمبدأ الحفظ يغاير مبدأ القبول مغايرة الذاتين أو مغايرة الدرجتين لذات واحدة و الثاني أولى فإن مبادي آثار النفس و صفاتها ترجع إلى حقيقة واحدة.

و قيل لما كان الحفظ مشعرا بالتأكد بعد الضعف لا جرم لا يسمى علم واجب الوجود تعالى حفظا و لأنه إنما يحتاج إلى الحفظ فيما يجوز زواله و لما كان ذلك في علم الله تعالى محالا لا جرم لا يسمى علمه حفظا.

أقول هذا القول لا يخلو عن تعسف أما أن علمه تعالى لا يسمى بالحفظ فغير مسلم و المستند قوله تعالى **وَ لاٰ يَؤُدُهُ حِفْظُهُمٰا وَ هُوَ الْعَلِيُّ الْعَظِيمُ** و قوله **إِنّٰا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَ إِنّٰا لَهُ لَحٰافِظُونَ** و قوله **إِنِّي حَفِيظٌ عَلِيمٌ**.

لا يقال ليس الكلام في أن إطلاق الحفظ عليه لم يمكن بل في أن إطلاق الحفظ على علمه هل وقع أم لا فلعله يعلم بصفة أو قوة و يحفظها بصفة أو قوة أخرى- لأنا نقول علمه تعالى بعينه قدرته و سيأتي أن العالم كله صورة علمه التام

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج‏۳، ص ۵۰۹

كما أنه صورة قدرته النافذة في كل شيء فذاته التي هي عين علمه حفيظ على كل شيء و مراتب علومه التفصيلية يحفظ بعضها بعضا لأن علومه فعلية لا انفعالية- و أما إشعار مفهوم الحفظ بالتأكد بعد الضعف فغير معلوم إلا في بعض المواد الجزئية- و أما استدلاله بأنه إنما يحتاج إلى الحفظ فيما يجوز زواله إن أراد بالجواز الإمكان الوقوعي فالحصر ممنوع و إن أراد به الإمكان الذاتي فلا يستلزم ذلك عدم جواز إطلاقه على علم الله التفصيلي الزائد على ذاته الثابت في قلمه الأعلى و اللوح المحفوظ- و المراد بما في اللوح المحفوظ هو صور علم الله المحفوظة عن النسخ و الزوال بحفظ الله إياها و إدامته لها.

و منها الذكر

و هو أن الصورة المحفوظة إذا زالت عن القوة العاقلة فإذا حاول الذهن استرجاعها فتلك المحاولة هو التذكر و عند الحكماء لا بد في التذكر من وجود جوهر عقلي فيه جميع المعقولات و هو خزانة للقوة العاقلة الإنسانية و اختلفوا في أن ذاته منفصلة عن ذات النفس الإنسانية أو متصلة اتصالا عقليا- احتجبت عنه النفس إما بسبب اشتغالها بعالم الحس أو لعدم خروجها من القوة إلى الفعل في باب العقل و المعقول و قد أشرنا إلى لمعة من هذا المقام.

و قد تحير بعض الأكياس كالإمام الرازي و غيره في باب التذكر فقال إن في التذكر سرا لا يعلمه إلا الله و هو أنه عبارة عن طلب رجوع تلك الصورة المنمحية الزائلة فتلك الصورة إن كانت مشعورا بها فهي حاضرة حاصلة و الحاصل لا يمكن تحصيله و إن لم يكن مشعورا بها فلا يمكن استرجاعها لأن طلب ما لا يكون متصورا محال فعلى كلا التقديرين التذكر الذي بمعنى الاسترجاع ممتنع مع أنا نجد من أنفسنا أنا قد نطلبها و نسترجعها قال و هذه الأسرار إذا توغل العاقل فيها عرف أنه لا يعرف كنهها مع أنها من أظهر الأشياء فكيف فيما هو من أخفاها.

أقول منشأ تحير هؤلاء القوم في مثل هذه المطالب إنما هو لأجل عدم تحقيقهم أمر الوجود الذي هو أظهر الأشياء و عند هذا الرجل أنه مفهوم عقلي- من المعقولات الثانية و لا يكون شيء منها أشد و شيء أضعف و لا أيضا أن لشيء

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج‏۳، ص ۵۱۰

واحد أنحاء من الوجود بعضها أقوى من بعض و كذا العلم الذي هو من باب الوجود- لا من باب النسب و اعلم أن هذه الشبهة مع أنها على الطريقة التي اخترناه من أن الإدراك العقلي إنما يكون باتحاد النفس بالعقل الفعال الذي هو صورة الموجودات- أو وجدت فيه صور الموجودات أصعب انحلالا لكن مع ذلك منحلة بفضل الله تعالى و هو أن النفس ذات مقامات متعددة و نشآت مختلفة نشأة الحس و نشأة الخيال و نشأة العقل- و هذه النفوس أيضا متفاوتة قوة و ضعفا و كمالا و نقصا و أقوى النفوس ما لا يشغله نشأة عن نشأة و بعضها دون ذلك و بعضها في الدناءة بحيث لا يحضرها بالفعل إلا نشأة الحس- مع ما يصحبها من نشأة الخيال شيء ضعيف خيالي فضلا عن حضور معقول من الصور فإذا تقرر هذا فنقول إن النفس المتوسطة في القوة و الكمال إذا اتصلت بعالم العقل- خرجت عن نشأة الحس و دبرت البدن ببعض قواها الطبيعية و إذا رجعت إلى عالم الحس غابت عن نشأتها العقلية و يبقى معها شيء كخيال ضعيف منها و بذلك الخيال الضعيف مع بقاء ملكة الاسترجاع و استعداد الاتصال يمكنها التذكر لما تجلى لها من حقيقة ذاتها و تمام جوهرها العقلي و قوله إن لم يكن الصورة- التي يريد استرجاعها متصورة لم يمكن استرجاعها إن أراد بعدم تصورها كونها غير متصورة لا بالكنه و لا بوجه الحكاية و لا حصلت أيضا القوة الاستعدادية القريبة لحصولها- فمسلم أن مثلها غير ممكن الاسترجاع لها و ليس الكلام في مثلها و إن أراد بذلك كونها متصورة بالكنه و إن تصورت بوجه التخيل و التمثل و قد حصلت لها ملكة المراجعة إلى الخزانة فغير مسلم و هذا القائل إنما صعب عليه تحقيق هذا المقام و أمثاله بناء على أنه اعتقد أن اكتساب التصورات مطلقا مستحيل سواء كان

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج٣، ص ٥١١

أولا و بالتفكر أو ثانيا و بالتذكر بناء على شبهة مغالطية له زعمها حجة برهانية و نحن قد فككنا عقدة ذلك الإعضال بعون الله تعالى.

و منها الذكر الصورة الزائلة

إذا عادت و حضرت سمي وجدانها ذكرا و إن لم يكن الإدراك مسبوقا بالزوال لم يسم ذكرا

و لهذا قال الله تعالى: يعلم أني لست أذكره و كيف أذكره إذ لست أنساه

قال صاحب المباحث بعد إعادة شبهته التي أصر عليها في أنها غير ممكنة الانحلال- و هاهنا سر آخر و هو أنك لما عجزت عن إدراك ماهية التذكر و الذكر مع أنه صفتك و تجد من نفسك جملة أنه يمكنك الذكر فأنى يمكنك الوقوف على كنه المذكور مع أنه أبعد الأشياء مناسبة منك فسبحان من جعل أظهر الأشياء أخفاها أقول بعد ما علمت وجه انحلال تلك الشبهة اعلم أن الله أقرب الأشياء إلينا- من جهة أصل ذواتنا و إنما خلقنا و هدانا لنتوسل إلى معرفته و نصل إلى دار كرامته- و نشاهد حضرة إلهيته و نطالع صفات جماله و جلاله و لأجل ذلك بعث الأنبياء و أنزل الكتب من السماء لا لأن تكون أبعد الأبعدين و أشقى الأشقياء المتحيرين الشاكين.

و منها المعرفة

و قد اختلفت الأقوال في تفسيرها فمنهم من قال إنها إدراك الجزئيات و العلم إدراك الكليات و آخرون قالوا إنها التصور و العلم هو التصديق و هؤلاء جعلوا العرفان أعظم رتبة من العلم قالوا لأن تصديقنا باستناد هذه المحسوسات إلى موجود واجب الوجود أمر معلوم بالضرورة و أما تصور حقيقة

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۵۱۲

الواجب فأمر فوق الطاقة البشرية لأن الشيء ما لم يعرف لا يطلب ماهيته فعلى هذا الطريق كل عارف عالم و لا عكس و لذلك كان الرجل لا يسمى عارفا- إلا إذا توغل في ميادين العلم و ترقى من مطالعها إلى مقاطعها و من مباديها إلى غاياتها بحسب الطاقة البشرية و قال آخرون من أدرك شيئا و انحفظ أثره في نفسه ثم أدرك ذلك الشيء ثانيا و عرف أن هذا ذاك الذي قد أدركه أولا فهذا هو المعرفة ثم من الناس من يقول بقدم الأرواح و منهم من يقول بتقدمها على الأشباح و يقول إنها هي الذر المستخرج من صلب آدم ع و إنها أقرت بالإلهية و اعترفت بالربوبية إلا أنها لظلمة العلاقة البدنية نسيت مولاها و إذا عادت إلى أنفسها متخلصة من ظلمة البدن و هاوية الجسم عرفت أنها كانت عارفة- فلا جرم سمي هذا الإدراك عرفانا.

و منها الفهم

و هو تصور الشيء من لفظ المخاطب و الإفهام و هو إيصال المعنى باللفظ إلى فهم السامع.

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۵۱۳

و منها الفقه و هو العلم بغرض المخاطب من كلامه يقال فقهت كلامك أي وقفت على غرضك من هذا الخطاب قال تعالى **لاٰ يَكٰادُونَ يَفْقَهُونَ قَوْلاً** لأن كفار قريش لما كانوا أرباب الشبهات و الشهوات فما كانوا يقفون على ما في كتاب الله من المعارف الحقيقية لا جرم أفصح الله عن عدم استعدادهم للاطلاع على المقصود الأصلي من إنزال ذلك الكتاب.

و منها العقل

و يقال على أنحاء كثيرة كما أشير إليه.

أحدها الشيء الذي به يقول الجمهور في الإنسان إنه عاقل و هو العلم بمصالح الأمور و منافعها و مضارها و حسن أفعالها و قبحها.

و الثاني العقل الذي يردده المتكلمون فيقول المعتزلة منهم به كقولهم هذا ما يوجبه العقل و ينفيه العقل.

و الثالث ما ذكره الفلاسفة في كتب البرهان.

و الرابع ما يذكر في كتب الأخلاق المسمى بالعقل العملي.

و الخامس العقل الذي يذكر في كتاب النفس في أحوال الناطقة و درجاتها.

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۵۱۴

و السادس العقل الذي يذكر في العلم الإلهي و ما بعد الطبيعة و قد مر بيان بعض هذه المعاني.

و منها الحكمة

و هي أيضا تطلق على معان فتارة يطلق اسمها لكل علم حسن و عمل صالح و هو بالعلم العملي أخص منه بالعلم النظري و تارة تطلق على نفس العمل في كثير من الاستعمالات و فيها يقال أحكم العمل إحكاما إذا أتقنه و حكم بهذا حكما و الحكمة من الله تعالى خلق ما فيه منفعة العباد و رعاية مصالحهم في الحال أو في المال و من العباد أيضا كذلك

ثم قد حدت الحكمة بأقوال مختلفة.

فقيل هي معرفة الأشياء و هذا إشارة إلى أن إدراك الجزئيات لا كمال فيه– لأنها إدراكات متغيرة فأما إدراك الحقائق و الماهيات فإنها باقية مصونة عن التغير و النسخ و هي المسماة بأم الكتاب في قوله تعالى **يَمْحُوا اللهُ ما يَشاءُ وَ يُثْبِتُ وَ عِنْدَهُ أُمُّ الْكِتابِ**.

و قيل الحكمة هي الإتيان بالفعل الذي له عاقبة محمودة.

و قيل هي الاقتداء بالخالق تعالى في السياسة بقدر الطاقة البشرية و قالت الفلاسفة الحكمة هي التشبه بالإله بقدر الطاقة البشرية أعني في العلم و العمل و ذلك بأن يجتهد الإنسان في أن ينزه علمه عن الجهل و فعله عن الجور و جوده عن البخل و التبذير و عفته عن الفجور و الخمود و غضبه عن التهور و الجبن و حلمه عن البطالة و الجسارة و حياءه عن الوقاحة و التعطيل و محبته عن الغلو و التقصير و بالجملة كان مستويا على صراط الله من غير انحراف قائما بحق الله و حقوق خلقه.

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۵۱۵

و منها الدراية

و هي المعرفة الحاصلة بضرب من الحيلة و هو تقديم المقدمات و استعمال الروية و أصله من باب دريت الصيد و لذا قيل لا يصح إطلاقه على الله– لامتناع الفكر و الحيلة عليه تعالى

و منها الذهن

و هو قوة النفس على اكتساب العلوم التي هي غير حاصلة– و الوجود الذهني غير وجود الذهن فإن الذهن في نفسه من الأمور الخارجية– و ما يوجد فيه بوجود مطابق لما في الخارج و محاك له يقال له الوجود الذهني لذلك الشيء و هو الوجود للشيء الذي لا يترتب عليه ما يترتب على وجوده الخارجي– و تحقيق الكلام فيه أن الله تعالى خلق الروح الإنساني خاليا عن تحقق الأشياء فيه و عن العلم بها كما قال تعالى **أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهاتِكُمْ لا تَعْلَمُونَ شَيْئاً** لكنه ما خلقه إلا للمعرفة و الطاعة **وَ ما خَلَقْتُ الْجِنَّ وَ الْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ** و لو لم يكن خلق الروح الإنساني لأجل معرفة حقائق الأشياء كما هي لوجب أن يكون في أول الفطرة أحد تلك الأشياء بالفعل لا أنها خالية من الكل كما أن الهيولى لما خلقت لأن يتصور فيها الصور الطبيعية كلها كانت في أصل جوهرها قوة محضة خالية عن الصور الجسمية فهكذا الروح الإنساني و إن كان في أول الفطرة قوة محضة خالية عن المعقولات لكنها من شأنها أن تعرف الحقائق و تتصل بها كلها فالعرفان بالله و ملكوته و آياته هو الغاية و التعبد هو التقرب إليه و السلوك نحوه و أن كانت العبادة أيضا مشروطة به نتيجة له كما قال تعالى **أَقِمِ الصَّلاةَ لِذِكْرِي** فالعلم هو الأول و الآخر و المبدأ و الغاية فلا بد للنفس من أن تكون متمكنة من تحصيل هذه المعارف و العلوم و ذلك التمكن هو هيئة استعدادية للنفس لتحصيل هذه

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۵۱۶

المعارف و هي الذهن.

و منها الفكر

و هو انتقال النفس من المعلومات التصورية و التصديقية الحاضرة فيها إلى مجهولاتها المستحضرة و تخصيص جريان الفكر في باب التصديقات دون التصورات كما فعله صاحب الملخص مما لا وجه له كما سبق و في بعض كتب الشيخ الرئيس أن الفكر في استنزال العلوم من عند الله يجري مجرى التضرع في استنزال النعم و الحاجات من عنده قال أيضا في بعض رسائله إن القوة العقلية إذا اشتاقت إلى شيء من الصور العقلية تضرعت بالطبع إلى المبدإ الوهاب فإن فاضت عليها على سبيل الحدس كفت المئونة و إلا فرغت إلى حركات من قوى أخرى من شأنها أن تعدها لقبول الفيض للمشاكلة بين النفس و بين شيء من الصور التي في عالم الفيض فيحصل له بالاضطرابات ما لم يكن يحصل له بالحدس كما في قوله تعالى- **وَ عَلَّمَكَ ما لَمْ تَكُنْ تَعْلَمُ** الآية.

و منها الحدس

و لا شك أن الفكر لا يتم إلا بوجدان شيء متوسط بين طرفي المجهول لتصير النسبة المجهولة معلومة و كذا ما يجري مجراه في باب الحدود للتصور لما تقرر أن الحد و البرهان متشاركان في الأطراف و الحدود و النفس حالكونها جاهلة كأنها واقعة في ظلمة ظلماء فلا بد من قائد يقودها أو روزنة يضيء لها موضع قدمها و ذلك الموضع هو الحد المتوسط بين الطرفين و تلك الروزنة هو التحدس بذلك دفعة فاستعداد النفس لوجدان ذلك المتوسط بالتحدس هو الحدس.

و منها الذكاء

و هو شدة هذا الحدس و كماله و بلوغه و غايته القصوى هو القوة القدسية التي وقع في وصفها قوله تعالى **يَكادُ زَيْتُها يُضِيءُ وَ لَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نارٌ** و ذلك لأن الذكاء هو الإمضاء في الأمور و سرعة القطع بالحق و أصله من ذكت النار و ذكي الذبح و شاة مذكاة أي يدرك ذبحها بحدة السكين.

و منها الفطنة

و هي عبارة عن التنبه بشيء قصد تعريفه و لذلك فإنها تستعمل في الأكثر في استنباط الأحاجي و الألغاز.

و منها الخاطر

الخطور حركة النفس لتحصيل الدليل و في الحقيقة ذلك

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۵۱۷

المعلوم هو الخاطر بالبال و الحاضر في النفس و لذلك يقال هذا خطر ببالي إلا أن النفس لما كانت محلا لذلك المعنى الخاطر جعلت خاطرا تسمية للمحل باسم الحال.

و منها الوهم

و هو الاعتقاد المرجوح و قد يقال إنه عبارة عن الحكم بأمور جزئية غير محسوسة لأشخاص جزئية جسمانية كحكم السخلة بصداقة الأم و عداوة الذئب و قد يطلق على القوة التي تدرك هذا المعنى و هي الواهمة و اعلم أن الواهمة عندنا ليست جوهرا مباينا للعقل و الخيال بل هي عقل مضاف إلى صورة الخيال و الحس و كذا مدركات الواهمة معقولات مضافة إلى الأمور الجزئية- المحسوسة أو الخيالية إذ العوالم منحصرة في الثلاثة فالنفس إذا رجعت إلى ذاتها- صارت عقلا مجردا عن الوهم و عن النسبة إلى الأجسام و كذا الموهومات إذا صحت و زالت عنها الإضافات صارت معقولات محضة و بالجملة الوهم ليس إلا نحو توجه العقل إلى الجسم و انفعاله عنه و الموهوم ليس إلا معنى معقولا مضافا إلى

مادة مخصوصة.

و منها الظن

و هو الاعتقاد الراجح و هو متفاوت الدرجات قوة و ضعفا ثم إن المتناهي في القوة قد يطلق عليه اسم العلم فلا جرم قد يطلق على العلم أيضا

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۵۱۸

اسم الظن كما قاله المفسرون في قوله تعالى **يَظُنُّونَ أَنَّهُمْ مُلاقُوا رَبِّهِمْ** و لهم في ذلك وجهان أحدهما التنبيه على أن علم أكثر الناس ما داموا في الدنيا بالإضافة إلى علوم من في الآخرة كالظن في جنب العلم الثاني أن العلم الحقيقي في الدنيا- لا يكاد يحصل إلا للنبيين و الصديقين الذين ذكرهم الله في قوله **الَّذِينَ آمَنُوا بِاللهِ وَ رَسُولِهِ ثُمَّ لَمْ يَرْتابُوا** و منها علم اليقين و عين اليقين و حق اليقين فالأول التصديق بالأمور النظرية الكلية مستفادا من البرهان كالعلم بوجود الشمس للأعمى و ثانيها مشاهدتها بالبصيرة الباطنة كمشاهدة عين الشمس بهذا البصر و الثالث صيرورة النفس متحدة بالمفارق العقلي الذي هو كل المعقولات و لا يوجد له مثال في عالم الحس لعدم إمكان الاتحاد بين شيئين في الجسمانيات و منها البداهة و هي المعرفة الحاصلة للنفس في أول الفطرة من المعارف العامية التي يشترك في إدراكها جميع الناس و منها الأوليات و هي البديهيات بعينها إلا أنها كما لا يحتاج إلى وسط لا يحتاج إلى شيء آخر كإحساس أو تجربة أو شهادة أو تواتر أو غير ذلك سوى تصور الطرفين و النسبة و منها الخيال و هو عبارة عن الصورة الباقية في النفس بعد غيبوبة المحسوس- سواء كانت في المنام أو في اليقظة و عندنا أن تلك الصور ليست موجودة في هذا العالم و لا منطبعة في قوة من قوى البدن كما اشتهر من الفلاسفة أنها مرتسمة في مؤخر التجويف الأول من الدماغ و ليست أيضا منفصلة عن النفس موجودة في عالم المثال المطلق- كما رآه الإشراقيون بل هي موجودة في عالم النفس الإنسانية مقيدة متصلة بها قائمة بإقامتها محفوظة ما دامت تحفظها فإذا ذهلت عنها غابت ثم إذا استرجعتها وجدت متمثلة بين يديها و القوة الخيالية المدركة لها أيضا جوهر مجرد عن هذا العالم- و أجسامه و أعراضه و هي من بعض درجات النفس متوسطة بين درجة الحس و درجة العقل فإن النفس مع أنها بسيطة الجوهر فإنها ذات نشآت و مقامات بعضها أعلى من بعض و هي بحسب كل منها في عالم آخر.

و منها الروية

و هي ما كان من المعرفة بعد فكر كثير و هي من روي.

و منها الكياسة

و هي تمكن النفس من استنباط ما هو أنفع للشخص

و لهذا

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۳، ص ۵۱۹

قال النبي ص: الكيس من دان نفسه و عمل لما بعد الموت

و ذلك لأنه لا خير يصل إليه الإنسان أفضل مما بعد الموت.

و منها الخبر بالضم

و هو معرفة يتوصل إليها بطريق التجربة و التفتيش.

و منها الرأي

و هو إجالة الخاطر في المقدمات التي يرجى منها إنتاج المطلوب- و قد يقال للقضية المنتجة من الرأي رأي و الرأي للفكرة كالآلة للصانع و لهذا قيل إياك و الرأي الفطير و قيل دع الرأي الغب.

و منها الفراسة

و هي الاستدلال بالخلق الظاهر على الخلق الباطن و قد نبه الله تعالى عليه بقوله **إِنَّ فِي ذٰلِكَ لَآيَاتٍ لِلْمُتَوَسِّمِينَ** و قوله **تَعْرِفُهُمْ بِسِيمٰاهُمْ** و قوله **وَ لَتَعْرِفَنَّهُمْ فِي لَحْنِ الْقَوْلِ** و اشتقاقه من فرس السبع الشاة فكان الفراسة اختلاس المعارف و ذلك ضربان ضرب يحصل للإنسان عن خاطر لا يعرف له سبب- و ذلك ضرب من الإلهام بل ضرب من الوحي و إياه عنى رسول الله ص بقوله كما هو المشهور

: إن من أمتي لمحدثين

و بقوله ص: اتقوا فراسة المؤمن فإنه ينظر بنور الله

و يسمى ذلك نفثا في الروع و ضرب آخر ما يكون بصناعة و تعلم و هي الاستدلال بالأشكال الظاهرة على الأخلاق الباطنة و قال أهل المعرفة في قوله تعالى **أَ فَمَنْ كٰانَ عَلىٰ بَيِّنَةٍ مِنْ رَبِّهِ وَ يَتْلُوهُ شٰاهِدٌ** إن البينة هو القسم الأول و هو الإشارة إلى صفاء جوهر الروح و الشاهد هو القسم الثاني و هو الاستدلال بالأشكال على الأحوال